Der metaphysische Charakter des Erkennens nach Thomas von Aquin aufgewiesen am Wesen des sinnlichen Aktes

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwig-Universität Freiburg i/Br.

vorgelegt von

Gustav Siewerth.

Kallmünz
Buchdruckerei von Michael Laßleben
1933

Der metaphysische Charakter des Erkennens nach Thomas von Aquin aufgewiesen am Wesen des sinnlichen Aktes

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

einer Hohen Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwig-Universität Freiburg i/Br.

vorgelegt von

Gustav Siewerth

aus

Hofgeismar.

Kallmünz

Buchdruckerei von Michael Laßleben

1933

Referent: Prof. Dr. M. Honecker.
Korreferent: Prof. Dr. M. Heidegger.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Tag der mündlichen Prüfung: 3. März 1931.

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung. 1

1. Klärung der gestellten Aufgabe. 1
2. Die Problematik der ersten Wissenschaft von ihrem „Subjekt“ her entfaltet. 3
3. Vorzeichnung einer potentiellen Einheit der ersten Wissenschaft; ihre Problematik von Aristoteles her gesehen. 4
4. Die allgemeine Begründung der Einheit der Metaphysik. 9
5. Die Metaphysik als Erkenntnislehre. 17

II. Die metaphysischen Voraussetzungen einer Metaphysik der Erkenntnis. 21

1. Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen. 22
2. Das Verhältnis des Verstandes als eines Vermögens zur Sinnlichkeit. 31
3. Zusammenfassende klärende Bestimmungen über das Verhältnis von Vernunft und Sinn. 35
4. Das Verhältnis der vernünftigen und sinnlichen Akte. 38
5. Zusammenfassende Schlußbetrachtung. 42

III. Das Wesen des sinnlichen Aktes. 44

1. Der Begriff des „sensus“; die allgemeine Problematik seines vermittelnden Seins und Wirkens. 44
2. Die „Passivität“ des sensus. 46
3. Die Äquivokation „passio“. 46
4. Die „aequivoke“ Passivität des Sinnes. 48
5. Die „reale“ Unterscheidung von „receptio“ und „sensatio“. 49
6. Die „receptio“ als „accidens“ des sentire. 51
7. Die Einheit des sinnlichen Aktes. 52
8. Die Immanenz des „recipere“. 53
9. Die Abwandlung der Charaktere der Immanenz durch die „passio“. 54
10. Die species sensibilis; ihr medialer Bildcharakter. 55
11. Weiterer Beweis für die Wesenseinheit von receptio und sensatio. 61
12. Das Wesen der „species sensibilis“. 63
13. Die species als „similitudo“, die „relatio non mutua“. 67
14. Die „Unbewußtheit“ der species. 72
15. Species und Objekt. 74
16. Die „species in organo“. 79
17. Die „passiones propriae“ des sinnlichen Vermögens. 82
    a) Die passio ex parte objecti. 84
    b) Die passio ex parte organi. 87

c) Zusammenfassende Übersicht über die sinnlichen passiones. 90
18. Der „actus iam perfecti“. 91
19. Der Sinn als „potentia propinqua“. 95
20. Das „proficere in actum secundum“. 100
21. Der „actus perfectus“ das „judicium sensus“. 104

Der metaphysische Charakter der Erkenntnis nach Thomas von Aquin aufgewiesen am Wesen des sinnlichen Aktes.

1. Klärung der gestellten Aufgabe.

Die Fassung des Themas verlangt von vornherein eine Klärung; könnte sie doch die Auffassung nahelegen, als gälte es, innerhalb einer Erkenntnislehre, die sich auf dem Grunde irgendwelcher psychologischer, phänomenologischer, „kritischer" oder logischer Betrachtungen als auf einem ihr ursprünglichen und angemessenen Boden ausbreitete, metaphysische Teile und Besonderungen, eine metaphysische Grundlegung oder Erweiterung als mehr oder minder zufällige Zugabe thomistischen Philosophierens zur Darstellung zu bringen. Diese Auffassung drängt sich umso eher vor, als wir gewohnt sind, eine „Erkenntnistheorie" zum Ausgang unseres Philosophierens zu machen, was nichts anderes bedeutet, als die Anerkennung eines durch sich selbst gesicherten, dem Erkennen unmittelbar und zunächst sich darbietenden phänomenalen Bereiches, welcher vom Ausgang her im rein Erkenntnismäßigen gehalten, nichts geringeres beansprucht, als eine „erste", ursprüngliche und allgemeine Begründung und Ermöglichung jeder Weise von Wissenschaft und Philosophie zu sein. Demgegenüber gilt es vornherein festzuhalten, daß es ein solches außer- oder vormetaphysisches Feld wissenschaftlicher Betätigung vor dem Forum der ersten Philosophie des Aquinaten nicht geben kann, daß vielmehr diese Philosophie, als „Wissenschaft der Wissenschaften", für sich selbst die ursprünglichste, allgemeinste und unwiderrufliche, jeder möglichen anderen Wissenschaft zuvorkommende und ihrer gänzlich unbedürftige Bestimmung, Grundlegung und Ausweisung bedeutet; und dies so sehr, daß auch eine „Kritik" der menschlichen Vernunft als einer „Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben" . . .[1], von dieser Wissenschaft entweder als „Anmaßung" verworfen oder aber selbst als lautere Metaphysik begriffen werden muß.

Es geht aber auch nicht an, das Erkennen angesichts seiner ausgezeichneten, universellen, die Metaphysik selbst ermöglichenden Seinsart als untergeordnetes Genus aus dem Ganzen des Seins herauszuscheiden und als „Subjekt" einer untergeordneten Wissenschaft zu überlassen, welche durch Metaphysik zwar begründet wäre, aber sich innerhalb des eigenen Bereiches unabhängig vollzöge. Daher erweist sich notwendig jede umfassende Lehre des menschlichen Erkennens

1. Vorrede zur ersten Auflage der K. d. R. V.

als die Metaphysik selbst, sofern sie eben dem intelligenten Grunde und Medium ihres eigenen Geschehens zugewendet ist.

Freilich ist diese reflexive Bestimmung der menschlichen Vernunft, so notwendig und ursprünglich sie jeder möglichen Metaphysik als eines irgendwie wissenschaftlichen Geschehens eignet, dennoch nicht das erste dieser Wissenschaft selbst, woraus folgt, daß sie niemals als „Grundlegung" schlechthin verstanden werden kann, sondern nur als rückläufige Sichtbarmachung und Einbeziehung in das Ganze des philosophischen Entwurfs aller jener Gründe, die im naturhaft gegebenen, im natürlichen Licht der ersten Prinzipien absolut gesicherten und ausgewiesenen Ausgang und Vollzug der ersten Wissenschaft am Werk sind. „Erkenntniskritik" hat daher, selbst als Weise von Metaphysik verstanden, eine zwar klärende und „nachsehende", niemals aber eine Metaphysik schlechthin „ermöglichende" und „begrenzende" Kraft; denn das erste, das Erkennen selbst messende Maß der Metaphysik ist das Sein selber (mit seinen „consequentia" und den „prima principia" zusammen genommen), welches als verwirklichte Erkenntnis die bereits verwirklichte Philosophie ihrem impliziten Ausgang gemäß ist; „cum tota scientia virtute contineatur in principiis."[1]

Die gestellte Aufgabe erweist sich demzufolge als ein Nachvollzug einer rein metaphysischen Entfaltung der Erkenntnisproblematik, und gewinnt daher ihre eigene Möglichkeit und ihre eigene Fragerichtung nur aus den Gründen und Weisen der ersten Philosophie als einer einheitlichen, umfassenden, ursprünglichen, aus sich selbst begründeten Wissenschaft.

Ist aber die Vernunft, wie wir schon sagten, in ihrem begründenden Sein notwendig so universell wie das Sein und die Metaphysik selbst, so kann es füglich kein Problem der Metaphysik geben, das nicht seine ihm eigene Schwere und Unsicherheit in die Erkenntnis des Wesens dieser Erkenntnis selber hinüberspielte, oder umgekehrt, es muß sich jede Frage der Erkenntnis im letzten Grunde als ein Problem des Seins offenbaren. Die Problematik der Erkenntnis beginnt daher mit dem Problem der Metaphysik selbst; und sie kann sich als genuin metaphysische nur entfalten, wenn sie ihre Weise und Möglichkeit im Ganzen des metaphysischen Entwurfs, als eine Grundgestalt dieses Entwurfs selbst begreift. Dies letzte setzt aber voraus, daß sie sich die potentielle Einheit und Ganzheit der Metaphysik als den Grund der Möglichkeit ihrer selbst von Anfang an vorgestellt hat und bei jedem Schritt ihres Fortgangs sich der von ihr her geforderten transzendentalen Einheit und Umfänglichkeit der Begriffe von neuem vergewissert. Sie verlangt deshalb von uns, daß wir uns zuvörderst um das Wesen der Metaphysik selber mühen und von ihm her Ort, Weise und Umfang einer möglichen Entfaltung der Problematik des menschlichen Erkennens als einer Weise von Metaphysik gewinnen.

---

1. S. Th. I q. 1 a. 7. c.

2. Die Problematik der ersten Wissenschaft von ihrem „Subjekt" her entfaltet.

Die volle Eigentümlichkeit des von Thomas ausgebildeten Begriffs einer „ersten Wissenschaft" in ihrer Verklammerung und Identität mit „Metaphysik" und „natürlicher Theologie" erwächst uns freilich nur in einer unterscheidenden Abhebung von jener Weise einer Philosophie des Seins, wie sie in ihrer Grundlegung in den Versuchen des Aristoteles sich darstellt. Allein eine Einbeziehung dieses Frageumkreises in die ohnedies überlasteten einleitenden Erörterungen unserer Aufgabe würde ihren Rahmen allzusehr zerdehnen. Wir beschränken uns daher auf die Herausarbeitung des vollendeten, im thomistischen Werke dargestellten Wesens dieser Wissenschaft als einer einzigen und allgemeinen und einer in ihr grundgelegten, mit ihr notwendigen und möglichen „Metaphysik der Erkenntnis".

Unter einem „Subjekt" versteht Thomas mit Aristoteles vorzüglich ein solches Gegebenes, von welchem zwar anderes, welches aber selbst von keinem anderen ausgesagt[1] wird. Das Subjekt einer Wissenschaft ist daher als jenes vorgegebene genus von Seiendem zu fassen, in dessen Bestimmung sich das Wesen dieser Wissenschaft erschöpft, ohne es selbst im Ganzen auf die gleiche Weise zu bestimmen. Subjekt der ersten Philosophie aber ist das ens commune oder das ens per se.[2] Die Ausdrücke „commune" und „per se" unterscheiden hierbei eine völlig ungeschiedene „materiale" Wirklichkeit des Seins von einer irgendwie formalen ratio, nämlich von einer begrifflichen, begriffenen Allgemeinheit.

Mit diesen wenigen Sätzen aber hat sich eine zweifache Problematik dieser Wissenschaft angezeigt. Denn erstens stehen wir vor der Tatsache einer ausgezeichneten Reflexion dieser Wissenschaft gegen sich selbst, insofern sie als die „erste" das eigene Subjekt im Ganzen und als solches sich selbst zum Problem macht und ihre wissenschaftlichen Bestimmungen nicht nur Aussagen vom Subjekt, sondern ebensosehr Fassungen, Erweiterungen, Gewinnungen des Subjekts selber sind. Zum zweiten aber veranlaßt uns die formale materiale Unterscheidung im Sein als solchem, nach der Struktur und Einheit dessen zu fragen, was mit dem Sein überhaupt gemeint sein. Denn wie soll die letzte und höchste und leerste Allgemeinheit, deren unser Denken habhaft werden kann, im selben Augenblick, da sie das völlig unbestimmte genus alles Seins und aller Seienden uns vorstellt, in sich zugleich in der Einheit eines Begriffes die „formale" ratio einschließen, welche die wesentlichste Bestimmung dieser gleichen Unbestimmtheit bedeutet und möglich macht. Und nicht nur dies: Es fragt sich in eins, ob dieses den Blick und die Frage Bestimmende nicht in sich selbst wieder formal-material, nach Akt und Potenz aufgespalten ist, also ob dieses

1. In 7. Met. L. 2 (1273).
2. Prooem. in Met.

ens commune in seiner Eigenschaft einer ratio communis nicht auch schon jene Form und höchste Möglichkeit des „esse" selber einschließt, welches als das „formalissimum" und „simplicissimum"[1] die höchste Vollendung und letzte Ursächlichkeit bedeutet und als solche das metaphysische Fragen von vornherein mitbeeinflußt; es fragt sich dann aber zugleich, wie denn diese Einheit im Ausgang, dieser universale Einschluß des Ganzen in seine begriffliche Potentialität möglich und wirklich sei, oder aber, woran es denn im ens commune selber offenbar sei, daß es als potentielle Allgemeinheit einer allerletzten Aktualität den Anspruch einer die Einheit der ersten Wissenschaft begründenden ratio universalis erheben kann. Konkreter gesprochen fragen wir nach der Identität von Metaphysik als der Wissenschaft des „ens et ea quae sequuntur ipsum",[2] mit der ersten Philosophie, „in quantum primas rerum causas considerat",[2] und der „Theologie" als einer Wissenschaft von den „substantiae separatae".[2]

Der Rahmen der Einleitung verträgt es nicht, den Aufriß des Wissenschaftsgefüges in der fortschreitenden Entfaltung „systematisch" hervor- und fortgetriebenen Fragens zur Darstellung zu bringen; wir müssen uns vielmehr mit einem gewissen Nacheinander der thetisch dargebotenen Lösungen begnügen, wie es ja auch den unterbrochenen und verstreuten Erörterungen bei Thomas eher entspricht.

3. Vorzeichnung einer potentiellen Einheit der ersten Wissenschaft; ihre Problematik von Aristeles her gesehen.

Einer „scientia prima" ist wesentlich ein „considerare de ente inquantum est ens". Diese allgemeinste und grundlegende Formulierung des wissenschaftlichen Subjektes hat in ihrer potentiellen Ganzheit und Einheit jede mögliche metaphysische Bestimmung und alle Weisen philosophischer Wesensentfaltung notwendig eingeschlossen. In ihr ist die Metaphysik alle ihre Möglichkeit. Sie ist die Bestimmung der Philosophie von ihrem „Ausgang" her, die sich jedoch als formale ratio (Horizont) des Fragens und Bestimmens durch das Ganze des expliziten Entwurfs behauptet und auch die Frage nach Gott und den unvermischten Geistern, dieses „ultimum in addiscendo"[3] in der formalen Schärfe einerseits und in der konfusen Allgemeinheit anderseits des ens qua ens hält. In der Frage nach dem ens commune versteht sich die erste Wissenschaft als das Allgemeine und Ganze, dem durch keine „additio extrinseca",[4] durch keine spezifizierende Differenz eine Erweiterung oder Wandlung geschehen kann; sie ist als

---

1. Vergl. S. c. G. I. c. 23.
2. Prooem. in Met.
3. In 1. Met. L. 2 (46).
4. De Ver. q. I a. 1 c.

solche die Wissenschaft vom Ausgang als dem Prinzip, „ in quo totum continetur", von der erkennenden Weise dieses Beginnens aber als dem natürlichen Modus der Vorgegebenheit des Seins im Verstehen überhaupt. Die formal-ontologisch-transzendentalen Bestimmungen des Seins umfaßt sie im genus ihres allgemeinen Subjektes, die reale singuläre Substanz aber als sinnlich vorgegebenes Material einer abstrakten Universalität des ens per se; die universale Substanz jedoch in der Einheit von erster und zweiter Substanz als „terminus" der analogen Struktur des Seinsbegriffes. Sie ist damit als Wissenschaft des Seins, ohne jede „äußere Hinzufügung", Wissenschaft der seienden, formal und material wirkenden Gründe. In ihrem Erfassen der zweiten Substanz als des ewigen, universellen, unwandelbaren Grundes der philosophischen Wahrheit rührt sie vom Ausgang her (da ja die prima principia selbst solche ewigen Wahrheiten darstellen) an die seiende, immaterielle, abgeschiedene und unvermischte, realiter universelle (umfassende), alle „Wesentlichkeit" ermöglichende, reine wesentliche Form. Ineins damit ist sie als Wissenschaft des ens commune die Wissenschaft vom esse ipsum, primum, universale als der aktualen universellen Ursache eines universellen Effekts. Sie ist als „Theologie" vom letzten Ziel des potentiellen Entwurfs mit dem Ausgang gesetzt. Das ens commune aber schließt diese begrifflich ein, insofern es den terminus seiner Analogie, die Substanz, in der Allgemeinheit von Substanzialität erfaßt, welche sich wiederum nach Effekt und Causa analog differenzieren läßt.

Diese „implizite" Allgemeinheit der Metaphysik ist freilich explizit nur im vollzogenen Ganzen der Philosophie in ihrer innerlichen Verknüpfung vollkommen aufweisbar. Sie muß aber im Ausgang schon so spürbar sein, oder die Potentialität der konfusen, indifferenten Allgemeinheit muß schon so actu im Wissen irgendwie differenziert sein, daß sie als Grund der Möglichkeit des ganzen, einigen, in sich distinkten Entwurfs ausweisbar ist. Könnte dies nicht geschehen, d. h. wäre es nicht möglich, ein apriori der metaphysischen Frage und des in ihr vorgegebenen Begreifens in der Weise zu bestimmen, daß Metaphysik im „pertingere ad finem"[1] als Ganzes sich von Anfang an irgendwie „weiß", und das Maß und die Weise des wissenschaftlichen Fortgangs von diesem Ganzen her gesichert hat, so stünden wir vor einer Reihe weittragender Probleme:

1. Könnte überhaupt von der Einheit einer Wissenschaft gesprochen werden, wenn das aufweisende Geschehen des Fragens und Bestimmens das eigene Subjekt erst gewänne und einer eigentlichen Bestimmbarkeit überlieferte?

2. Wie verhalten sich die beiden Teile der gewinnenden Grundlegung des Subjektes und des ausgestaltenden Entwurfs zu einander?

3. Wäre es überhaupt möglich, daß „Absolutes" je in den

---

1. Siehe Prooem. in Met.

Blick dieser einen Wissenschaft gelangte, wenn sie selber als die aufbrechende Sucherin nicht schon auf „absolute Weise“ suchte und dem Absoluten immer schon begegnet wäre?

Solche Fragen stellen heißt die ganze weittragende Schwere der Problematik dieser Wissenschaft sich vorstellen, die bei Thomas hinter der scheinbaren Selbstverständlichkeit und formalen Einfachheit der Formulierung einem äußerlichen Zublicken leicht verborgen bleibt. Eine solche Fragestellung wird jedoch von der „Tatsächlichkeit“ des geschichtlichen, durch Aristoteles geschehenen Aufbaus einer ersten Philosophie mit innerer Notwendigkeit gefordert, insofern dieses Denken als „metaphysisches“ die Frage nach dem ὂν ᾗ ὂν als einem ἀναλόγως λεγόμενον zunächst und eigentlich im Terminus der Analogie, der οὐσία (welche keineswegs Gott bedeutet) als auf ihrem wesentlichen Gegenstand zur Ruhe kommen läßt. In der Problementfaltung der οὐσία geschieht nämlich die Grundlegung der Einheit und Möglichkeit der mit in die Frage genommenen Metaphysik selbst: Hier in der Unterscheidung der vierfältigen Substantialität des γένος, der μορφή (εἶδος, λόγος, τό τι ἦν εἶναι), der ὕλη und des σύνολον und der Dreigestalt der Werdeprinzipien, der μορφή, der ὕλη und der στέρησις werden die vier Arten des Seins (das Sein des Accidens, der Wahrheit, der Kategorien, des Aktes und der Potenz), darüber hinaus aber die formalen Bestimmungen des ὂν ᾗ ὂν und die vier Weisen des Grundes zur Einheit gesammelt. Aristoteles müht sich so entscheidend und ausgedehnt um die Herausarbeitung des Wesens der aktualen, intelligiblen, ewigen, formalen, unvergänglich-werdenden, kausativen, zusammengesetzten Substanz und läßt dabei den Charakter dieses seines Aufweisens als einer Wissenschaft vom θεῖον ὄν, und den οὐσίαι χωρισταί so sehr in der Schwebe einer unbeantworteten Möglichkeit, daß man in neuester Zeit auf den Gedanken kommen konnte, es handle sich hier um eine in sich geschlossene Wissenschaft, die in keiner notwendigen Einheit mit der abschließenden θεολογία stehe. Die Rechtmäßigkeit solcher Thesen kann hier nicht des weiteren untersucht werden; wir verzeichnen sie nur zur Kennzeichnung eines „faktischen“ Zwiespaltes dieses Werkes, der nur einer freilich recht äußerlichen Interpretation durch eine generische Scheidung der Fragegebiete aus der Welt geschafft erscheint.

Thomas nun, der entscheidend und bewußt das Werk der Metaphysik zum Gipfel ihrer Gotteslehre in einem einheitlichen Vollzug emporführt und diese Einheit der ersten Wissenschaft vom ens qua ens mit der theologia naturalis in seinen theologischen Werken noch schärfer zum Ausdruck bringt, insofern die erste Wissenschaft eben hinsichtlich ihres „theologischen“ Gepräges am meisten als „instrumentum theologiae supernaturalis“ zu fungieren vermag, mußte daher von Not auf das gekennzeichnete Grundproblem der Einheit des aristotelischen Philosophierens stoßen und dieses entweder im dialektischen Prozeß metaphysisch zusammenschließen oder aber auf den wesenhaften Bruch hin forttreiben. Es gilt jedoch

an dieser Stelle darauf zu achten, daß es, auch angesichts der fortschreitenden Vereinheitlichung der Metaphysik als theologia naturalis im thomistischen Denken, überaus bedeutsam bleibt für die Aufhellung des Wesens der Metaphysik als „absoluter" Wissenschaft, daß sie in der „natürlichen" d. h. in der ihr wesenshaften Entfaltung trotz ihres im Grunde formalen Ausbaues nicht zum einheitlichen Gefüge und zum Grunde der Möglichkeit ihrer selbst vorstieß und es schließlich rein „theologischer" Impulse bedurfte, das Werk überhaupt in der Richtung seiner eigenen Theologie hin fortzutreiben.

Im Kommentar zur Metaphysik zeigt sich diese „Druckverlagerung" der Gesamterörterung in der öfteren und schärferen Betonung der Problematik der „substantia separata" an und in den mancherorts ausdrücklich vorgenommenen zusammenfassenden und erweiternden Bemerkungen über unser erkennendes Verhalten zu den ersten Gründen.

Durch die Hineinbeziehung des göttlichen Seins, der „Substanz der Substanzen", als des letzten und wesentlichsten Ziels, in das Ganze der Metaphysik hat sich diese Wissenschaft in ihrem Wesen erst entscheidend gefunden und müßte sich daher in allen ihren Teilen neu und entgültig bestimmen. Denn nun hat sich der Aussagegehalt und die Aussagerichtung des ens commune durch die Verdoppelung und wesenhafte Wandlung der Analogie des Seins erweitert, oder anders gewendet, es ist jetzt zur Aktualisierung und Differenzierung seiner potenziellen Allgemeinheit gekommen. Dadurch aber hat sich die erste Philosophie nicht nur endgültig von der ἐπιστήμη φυσική entfernt und ihr eigenes „genus" gesichert, sondern zugleich die in einer gewissen „Vorläufigkeit" gewonnenen Seinsanalyse ihrer Endgültigkeit beraubt. Sie ist nun vor die Aufgabe gestellt, den letzten Grund der Einheit und Möglichkeit der Metaphysik angesichts seiner alles begründenden Allgemeinheit in das „Erste" dieser Wissenschaft „rückläufig" zurückzunehmen, d. h. die Frage nach ὄν ᾗ ὄν mit ihm zu belasten und die am Ende vollbrachte Vereinigung alles Seienden in eine ursprüngliche Einheit echt metaphysischen Fragens umzuwandeln. Das bedeutet aber zugleich die Forderung, die formalen Charaktere des ens und aller „sequentia ipsum" im Lichte des „esse ipsum" einer „absoluten" Bestimmung zu unterziehen; des weiteren die Problematik der Kategorien von neuem aufzuwerfen und den ersten Terminus des ens per se, die Substanz, und mit dieser die Form nach ihrem Verhältnis zum übersubstanzialen und überformalen Akt des Seins zu befragen. Ferner aber dürfte die Analytik der Kausalität durch das Ganze einer theologischen Metaphysik vor neue Probleme gestellt sein, und schließlich ist die Metaphysik als eine Wissenschaft vom Sein der Wahrheit und des Erkennens vor die Frage gestellt: Wie ist das innerste Sein der menschlichen Vernunft zu bestimmen, wenn ihr im Entwurf einer Wissenschaft vom Sein im Ganzen und Allgemeinen Gottes-Erkenntnis möglich ist.

Es ist hier nicht der Ort, darzustellen, wie nun der Fortgang

der gekennzeichneten Problematik im einzelnen verläuft. Es mag der Hinweis genügen, daß schon im Kommentar zur Metaphysik (wie schon erwähnt) hier und dort der Anlauf einer Vereinheitlichung der Untersuchung vom Ganzen einer theologischen Metaphysik her geschieht, daß sich aber der Nachvollzug im wesentlichen in der „vorläufigen", formalen und endlichen Ausgestaltung der Hauptteile der ersten Wissenschaft hält. Erst in den rein theologischen Werken gewinnen einige Fragen, besonders die Problematik des Seins selbst eine theologisierende Ausgestaltung, ohne daß der oben erwähnte Frageumkreis im Ganzen je einheitlich in Angriff genommen worden wäre. Immer sind es nur einzelne Formulierungen, die dann in ihrer weittragenden Bedeutung auch nur demjenigen sich enthüllen, der im voraus um das Ganze der Problematik weiß. Daß dieser Prozeß in der Philosophie selbst nur zögernd geschieht, hat seinen Grund wohl in der von Thomas gelehrten wesenhaften Begrenztheit und Potentialität[1] der ersten Wissenschaft, deren wesentliche Vollendung er im Werk des Aristoteles vor sich zu haben glaubte und welcher er als Subjekt und ratio des Bestimmens vom Ausgang her bis zu jeder möglichen Vollendung das ens commune in seiner konfusen und generischen Potentialität[1] und Allgemeinheit zugewiesen haben will. Nur von der Theologie der Offenbarung gilt: „. . . . quod Deus est subjectum huius scientiae . . . omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem".[2] Im Kommentar zum Magister aber heißt es: „. . . . non tamen in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem, ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens . . . efficaciam habet.[3]

---

1. Potentialität der ersten Wissenschaft besagt hier:
   1) Die Prinzipien der Erkenntnis geben sich im Ausgang als bestimmbare, im zeitlichen, endlichen Prozeß zum System enthaltbare Allgemeinheiten.
   2) Diese Prinzipien sind über eine generische Allgemeinheit hinaus wesenhaft nicht bestimmbar.
   3) Die Prinzipien der Erkenntnis sind hinsichtlich ihrer unendlichen Bestimmbarkeit faktisch zu stets weiterer Bestimmung dem menschlichen Erkennen offen.
   4) Die ersten Prinzipien sind als absolute „semina" durch göttliches Wirken absolut erfüllbar und stehen immerfort in dieser Möglichkeit. (pot. oboedientalis).
2. S. th. q. 1 a. 7 c.; . . . a. 3 ad 1.
3. In Mag. Prol. qu. 1 a. 2 sol.

4. Die allgemeine Begründung der Einheit der Metaphysik.

Im Prooenium der Metaphysik und über den ganzen Kommentar hin verstreut stellt sich Thomas selbst die Frage der Einheit der aufgegebenen Wissenschaft und löst sie in bereits dargelegtem Sinn einer formalen „reductio diversarum causarum in unum, scl. in ens commune".[1] In der Herausstellung dieser dort grundgelegten Einheit der Philosophie werden wir im Folgenden versuchen, die speziellen Weisen ihrer Entfaltung schärfer, wenn auch nur kurz zu kennzeichnen. Die erste Philosophie ist die „regulatrix" aller Wissenschaften. Diesen ihren Vorrang leitet sie davon her, daß sie die scientia maxime intellectualis ist, „quae circa maxime intelligibilia versatur". Diese maxime intelligibilia aber bedeuten für sie:

1. Die obersten, alles Erkennen ermöglichenden Ursachen des Seins.

2. Die „transphysische" „übersinnliche" Universalität der ersten Prinzipien des Erkennens.

3. Das übermaterielle, geistige, unvermischte Sein der intellektuellen Formen selbst.[2]

Die Philosophie ist also die „erste", „allgemeinste" und „höchste" d. h. geistigste aller Wissenschaften; sie ist die erste dem Ausgang des Erkennens gemäß, die umfassendste im Ausgang und im fortschreitenden Entwurf, die höchste vor allem hinsichtlich ihres theoretischen Zieles und spirituellen Gehaltes. Durch diese dreifache Kennzeichnung ihres regulierenden Vorrangs gewinnt die „sapientia rectrix"[3] zugleich ihre entscheidende Spezifikation und wird zur „prima philosophia", inquantum primas rerum causas considerat, zur „metaphysica", inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum, zur „scientia divina" sive theologia, inquantum praedictas substantias (spirituales) considerat".[3]

Damit ist die Einheit so wenig gestört, daß diese gerade erst im Aufweis der bedingenden, zusammenschließenden Gründe ermöglicht ist. „Haec autem triplex consideratio non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae".[4]

Durch die Frage nach der „Ursache", die sich mit der Offenbarkeit der generischen Allgemeinheit des „genus ens" als eines seiner principia per se nota, „quae consequuntur ipsum", vom Ausgang her notwendig einstellt,[5] verknüpft sich also das potentielle,

1. In Tertium Met. L. 4 (385).
2. Prooem. in Met.
3. ibid.
4. ibid.
5. vgl. s. th. III. 9. 12 ad 1.

naturhaft gegebene Subjekt der Metaphysik von vornherein mit ihrem letzten möglichen Ziel. Warum es aber die „substantia separata" ist, die damit schon in die „konfuse" Sicht kommt, und in der formalen ratio das ens commune beiherspielt, erhellt aus folgenden Erwägungen: quamvis autem subjectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia sec. esse et rationem separari dicuntur non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa, quae possunt sine materia esse sicut ens commune; hoc autem non contingeret, si a materia secundum esse dependerent.[1]

Das ens commune ist hiernach durch seine Universalität von vornherein, wenigstens der Möglichkeit nach, der particulären Verwirklichung der sensibilia entrückt, was einmal so verstanden werden kann, als weise seine allgemeine Begrifflichkeit auf das immaterielle Sein einer potentiellen Vernunft, oder aber das ens per se widersetze sich von vornherein keineswegs der Möglichkeit einer entsprechenden Hypostasierung, die dann in ihrer alles umfassenden, nicht differenzierbaren und daher alles sinnenhaft Seiende übersteigenden, schlechthin einfachen und einigenden Einheit nur im esse ipsum, d. i. in Gott gefunden werden kann. Metaphysik ist also von ihrem Ausgang her als Wissenschaft vom ens commune potentiell „transphysisch" und damit der Möglichkeit nach Theologie. Dies ist sie nicht im Verstande einer nicht notwendig zu verwirklichenden, das Ganze nicht wesenhaft betreffenden potentia oboedientialis, sondern einer von vornherein sich aufdrängenden, entscheidenden und bestimmenden Potentialität des begonnenen Fragens. Sind also Ziel und Ausgang dergestalt ineinander gewoben, daß sie sich in der Einheit einer Wissenschaft begegnen, so müssen notwendig alle möglichen Stadien und Weisen des Vollzugs in der potentiellen Einheit der Subjektbestimmung der Metaphysik gegeben sein, jede mögliche weitere Bestimmung und Differenzierung des ens per se aber ihrerseits auf die sie begründende ratio universalis des Ausgangs zurück- und zugleich mehr als diese auf das letzte Ziel einer Theologie hin fortweisen. Jeder Schritt, jedes Ergebnis der ersten Wissenschaft und damit eine mögliche Metaphysik des Erkennens steht damit im Fundierungs- und Verweisungszusammenhang des Ganzen und ist nur dann wahrhaft Metaphysik, wenn sie sich in der Vorstellung dieser Einheit hält und ihr Fragen und fortschreitendes Bestimmen von ihr determiniert weiß.

Metaphysik ist mit dem Ausgang unmittelbar Wissenschaft der prima principia, denen ein vorzüglicher Bezug auf das ens commune der Metaphysik eignet.[2] Sie gewinnt diese in einer unmittelbaren Reflexion auf sich selbst als einer naturaliter begründeten und notwendigen Weise des Erkennens. Sofern alles, was in ihr geschieht, durch die vorgängige Gewißheit und Offenbarkeit

1. ibid.
2. In III. Met. L. 5 (391, 392).

dieser Prinzipien ermöglicht und Metaphysik immer schon in ihnen wirklich ist, bedeutet die Untersuchung über sie eine Wissenschaft von der Möglichkeit oder der Wissenschaftlichkeit der ersten Philosophie, d. h. eine Metaphysik von der Metaphysik. In der Allgemeingültigkeit, der natürlichen Bekanntheit, der impliziten Universalität, der „transphysischen" Idealität und der absoluten „Maßgabe" der ersten Grundsätze und Grundgegebenheiten, die als principium cognoscendi ein „notum quoad se" et „quoad nos" bedeuten, enthüllt sich zugleich das „natürliche" „apriori" aller möglichen Wissenschaft. Die Grundgegebenheiten des Ausgangs aber, metaphysisch früher als die Grundsätze gegeben, erkenntnismäßig jedoch wesenhaft gleichzeitig und gleichursprünglich mit ihnen als „termini" der formalen Bezüge offenbar, fallen gehaltlich mit den Gegenständen einer „formalen Ontologie"[1] zusammen. Huismodi autem sunt communia, quae in omnium conceptione cadunt; ut ens et non ens, totum et pars, aequale et in aequale, idem et diversum, et similia, quae sunt de consideratione philosophi primi.[2] In der Aufweisung der formalen[3] Charaktere dieser „principia communia" geschieht die Bestimmung des Begriffes des Seins und des Einen als ein „commune analogum",[4] wodurch die formale Analyse wesentlich über sich hinaus auf den „substantialen Terminus" als ein „principaliter intentum" des ens per se gewiesen wird. Die „formale Ontologie" steht so im Grunde immer außer ihrer rein formalen Allgemeinheit, dieweil sie von Grund aus durch die Analogie ihrer Begrifflichkeit aus sich selbst in die seienden Gründe verwiesen ist und als Metaphysik außerhalb der grundlegenden Bezüge auf die reale Substanz gar nicht möglich ist.

Metaphysik ist daher von ihren Prinzipien her als Wissenschaft vom ens commune gleichursprünglich Wissenschaft von der Substanz. Darum lauten die Bestimmungen bei Thomas: Die erste Wissenschaft betrachtet die Seienden, „in quantum sunt entia et substantiae"[5] „Est autem veritas, quod sapientia substantias et

1. Weder der terminus noch der mit ihm vielfach ausgedrückte Gedanke einer sachlichen Scheidung der „metaphysica generalis" (ontologia formalis) von einer „metaphysica specialis" ist bei Thomas aufweisbar. Vielmehr hat diese Scheidung eine Tendenz, die dem Wesen der Metaphysik als einer einigen, ersten und allgemeinen Wissenschaft in hohem Maße zuwiderläuft. Es geht daher auch nicht an zu sagen, daß bei Thomas die Abtrennung der speziellen Wissenschaftsbereiche noch nicht vollzogen sei, sie ist vielmehr gar nicht vollziehbar, wie aus unserer Darlegung erhellen dürfte.
2. In XI. Met. L. 4 (2210).
3. Die „formalen Charaktere" bedeuten die allgemeinsten und notwendigen objektiven Bezüge der ersten Begriffe, die insofern „abstrakt" bestimmbar sind, als ihr materiales, potentielles, konfuses Gepräge, der notwendige Bezug auf „Kontraction", „Division" und Determination und die entsprechenden materialen Ergänzungen nicht eigens in den Blick genommen und mitgenannt werden müssen, wiewohl sie den Charakter des Seins als eines allgemeinen „Begriffes" wesentlich und von Grund aus konstituieren. Welche Weise von Abstraktion hier vorliegt, kann hier nicht erörtert werden.
4. In XI. Met. L. 1 (2170).
5. In XII. Met. L. 2 (2427).

accidentia considerat, inquantum conveniunt in ente, quod est idem subjectum, sed substantias principaliter, sicut per se prima entia . . .[1]. Die Philosophie betrachtet die Substanz, „in quantum est substantia“[2] also unter der ratio der Substantialität, welche als Terminus die analoge Einheit des Seinsbegriffes und damit des Subjektes der Metaphysik begründet. „. . . . et sic considerat omnes substantias secundum communem rationem substantiae“.[3] Die allgemeine ratio der „Substantialität“ umschließt in ihrer ursprünglichsten Erfassung notwendig eine konfuse Potentialität, kraft welcher jede mögliche Form von Substanz überhaupt im philosophierenden Entwurf immerfort undeutlich mitgedacht wird und den Fortgang vorausweisend determiniert. Soweit die ratio einer „universellen Realität“, ohne welche die „universelle Substanz“ nicht gedacht werden kann, der partikulären Substanz begegnet, kann sie diese daher von vornherein nur hinsichtlich einer formalen Allgemeinheit erfassen. Die sinnlichen Substanzen sind daher unter das Subjekt der Metaphysik nur begriffen, „inquantum sunt substantiae aut entia“ und „inquantum per eas manuducimur in cognitionem substantiarum immaterialium“.[4] Bei den sinnlichen Substanzen zu verweilen, hieße für die Metaphysik, sich einer leeren, konfusen „Abstraktheit“ anheimgeben, sodaß hier die Ebene einer rein „formalen Ontologie“ und das begriffliche Erfassen sinnlich anschaulicher Data partikulären Seins im Sinne der ersten Philosophie ineinandergehen, da das philosophierende Zublicken gleichsam blind ist für eine materielle Vereinzelung und ihrer nur in einer konfusen Allgemeinheit inne wird. In der Welt der substantialen Realität hat nun, nach der vorgegebenen potentiellen Einheit des ens commune im Ausgang, die zweite entscheidende Konzentration aller gewonnenen Arten und Weisen des Seins statt, die mit Aristoteles in der Herausarbeitung des intelligiblen Formengrundes geschieht.

Die der Metaphysik als einer Wissenschaft wesentliche Reflexion auf das Erkennen treibt dabei voran in die Gründe der Möglichkeit einer universellen Konzeption der individuellen Wesensform in der Seinsweise der zweiten Substanz. „Et veritas est [hoc] quod, licet universalia non per se existant, tamen naturas eorum, quae per se subsistunt, est considerare universaliter. Et secundum hoc accipiuntur genera et species in praedicamento substantiae, quae dicuntur secundae substantiae de quibus est scientia. Quaedam etiam per se existentes sunt principia, quae quia immateriales, pertinent ad intelligibilem cognitionem, licet excedant intellectus nostri comprehensionem“.[5] Im Bezug auf die aktuale Form aber gewinnt das ens per se seinen eigentlichen Gehalt und Terminus: „Omnis autem

---

1. In XI. Met. L. 1 (2155).
2. In III. Met. L. 6 (398).
3. Jbid.
4. In VII. Met. L. 11 (1526).
5. In XI. Met. L. 2 (2189).

substantia . . . est ens per se ipsam, si sit forma tantum".[1] Dabei ist die „manuductio" der sensiblen Substanzen durch die „principia communia" von Akt und Potenz, causa und Effekt und die mit ihnen gegebenen naturaliter offenbaren Grundsätze ermöglicht. Das Erkennen selbst, seinem universellen Wesen nach offenbar in der Universalität seiner nach der Weise seines Seins rezipierten[2] „species et genera", erlangt mit der Offenbarkeit der forma separata die ihm selbst eigene Weise des Seins. Mit ihm sichert es zugleich den „ordo perpetuitatis in rebus", die „Unbeweglichkeit" und „Unzerstörbarkeit"[3] des Seins selbst und ermöglicht eine dritte Sammlung der Wissenschaft der Metaphysik auf sich selbst als auf die ihr wesenseigenen Gründe und Prinzipien. Metaphysik bekommt die realen Gründe ihrer eigenen Wirklichkeit, die von den Prinzipien her sie selbst als verstehendes Geschehen ermöglichen, in den Blick; sie gewinnt das Sein der Vernunft, das reale universelle Wesen der idealen universellen Prinzipien, sie erfaßt im erkennenden Sein das Wesen von formaler, subsistierender Essenz schlechthin und damit die metaphysische Einheit von Universalität, Idealität, Notwendigkeit und Wesenhaftigkeit mit dem actus essendi. Aber nicht nur die Immaterialität der wirklichen transphysischen und daher Metaphysik ermöglichenden Vernunft wird offenbar, sie ist zugleich vor die Aufgabe gestellt, die Weise zu bestimmen, wie sie als menschliche Vernunft zu den substantiae separatae sich verhält, d. h. sie erklärt Grund und Wesen der transphysischen Potentialität des Seinsbegriffes und der Prinzipien. „Primae autem substantiae non cognoscuntur a nobis, ut sciamus de eis quod quid est [ut potest aliqualiter haberi ex his quae in nono determinantur]: et sic in earum cognitione non habet locum causa formalis. Sed quamvis ipsae sunt immobiles secundum seipsam, sunt tamen causa motus aliorum per modum finis; et ideo ad hanc scientiam, in quantum est considerativa primarum substantiarum, praecipue pertinet considerare causam finalem, et etiam aliqualiter causam moventem".[4]

Indem das Denken auf den Geist als „causa finalis" abzielt, ordnet es sich notwendig in die Reihe und Art des Seienden ein, dem die forma separata „per modum finis" Grund der innerlichen Bewegung ist.

Die „Finalität" des Denkens jedoch gehaltlich schärfer zu fassen und damit das Wesen unserer Erkenntnis als transzendenter zu klären, hat Thomas in seinem Werke nirgend ausführlicher versucht.

Durch die Erhellung der Grundweisen des Seins klärt sich das metaphysische Gefüge der transzendentalen Analogie des ens commune. Die formale Ontologie, von vornherein an die reale Substanz verwiesen, welche tempore, secundum definitionem ed secun-

---

1. In III. Met. L. 4 (384).
2. In XI. Met. L. 2 (2178/79).
3. Quod recipitur, secundum modum recipientis recipitur.
4. In III. Met. L. 4 (384).

dum cognitionem prior ist als das Accidens[1] und jede entsprechende konfuse Begrifflichkeit eines ens particulare, findet in diesen Grundweisen ihren wesenhaften Gegenstand. Ihre hinreichende Bestimmung ist die notwendige Voraussetzung für Metaphysik und Wissenschaft überhaupt. Sie sichert jene bereits geforderte Möglichkeit einer vorausgefaßten und im Entwurf durchgehaltenen Vorstellung der potentiellen Einheit des Ganzen, aus welchem die Problematik erwächst, in welchem sie sich entfaltet und auf welches die Antwort als Bestimmung selbst zurückfällt. „Quae quidem (sc. principia maxime universalia) sunt ens et ea quae sequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere cum sine his completa cognitio de his quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit".[2]

„Ens . . . dividitur per actum et potentiam".[3] Diese Aufspaltung der begrifflichen Einheit des ens per se in das akt-potentielle Gefüge seiner entweder aktuell erfaßten oder potentiell gemeinten und intendierten analogen Seinsweisen ermöglicht die gehaltliche Erfüllung der formalen Allgemeinheit ontologischen Denkens. In der analogen Einheit des Begriffes hat das formale[4] Denken die formale Realität und Aktualität, die seiner formalen Allgemeinheit wesentlich adaequat ist und seiner konfusen Potentialität die gehaltliche Bestimmung bedeutet, immer schon eingeschlossen. Die erste Philosophie müht sich daher um die immateriellen Substanzen, nicht nur, „inquantum sunt substantiae, sed inquantum sunt substantiae tales, inquantum sunt immateriales".[5] Da die reinen abgetrennten Formen nicht hinsichtlich ihrer Essenz bestimmbar sind,[6] so fällt als einzige essentiell zugängliche spirituelle Qualität der menschliche Geist in das Feld der Metaphysik, sodaß die Frage nach dem Wesen des Menschen einen schlechthin ausgezeichneten Vorrang besitzt sowohl als Grund der Möglichkeit der Wissenschaft als auch als Frage nach einer gehaltlich bestimmteren Weise universellen[7] Seins. In der Erfahrung und Bestimmung seines Wesens vollzieht sich daher die

1. In VII. Met. L. 1 (1257—62).
2. Prooem in Met.
3. In VI. Met. L. 2 (1171).
4. „formal" weist hier nicht nur auf die notwendige, allgemeine Weise des Denkens, sondern bezeichnet darüber hinaus die Form seiner Subsistenz, die wesentlich in der reinen, geistigen unvermischten Form verwirklicht ist. Dieser formalen Subsistenz eignet eine bestimmte Art ontologischer Allgemeinheit (forma pura = species), welcher der modus der Begrifflichkeit entspringt. Dabei ist zu beachten, daß der Doppelcharakter der Universalität eines Begriffes (Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit — konfuse Unbestimmtheit, potentielle Bestimmbarkeit, generische Allgemeinheit) den ontologischen Charakteren der formalen Aktualität oder Potentialität entspricht.
5. In VII. Met. L. 11 (1526).
6. vgl. in III. Met. L. 4 (384).
7. Bewußt ist der Begriff der Universalität in der unentschiedenen Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungen gebraucht, da er gerade in der dialektischen Einheit aller seiner Abwandlungen die substantiellen Seinsverhältnisse ineinanderknüpft.

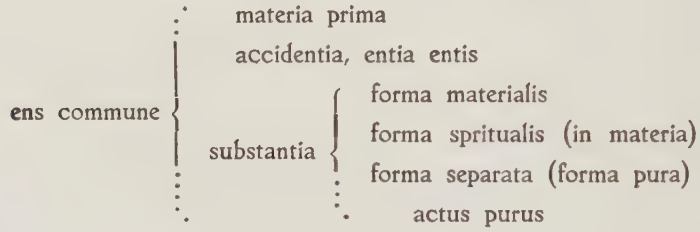
eigentliche „Kontraktion“ der formalen Prinzipien des Ausgangs, vollzieht sich eine inhaltliche Gewinnung von „Substantialität“, wie sie im Terminus der konfusen Analogie des ens per se „principaliter“ intendiert ist.

Da die ratio communis metaphysischen Fragens und Bestimmens das Sein als solches ist, so bedeutete dies offenbar angesichts der Vagheit und Leere dieses Terminus in seinem formalen Verstande eine Verurteilung des ganzen aufweisenden Entwurfes zu einer entsprechenden Unentschiedenheit, Undifferenziertheit und Allgemeinheit, bestimmte sich nicht diese ratio selbst als ein differenziertes Gefüge nach Akt und Potenz über-, in- und untereinander geschichteter Analogien. „Akt“ und „Potenz“ ist jenes Begriffspaar, in welchem sich die reale Einheit und reale Geschiedenheit des Seins ontologisch bestimmen läßt, ist daher zugleich jene formale ratio, kraft welcher jede irgendwie in sich selbst begrenzte Erfahrungsgegebenheit sich der Allgemeinheit des Seins einordnet und einer metaphysischen Bestimmung zugänglich wird. Schon bei Aristoteles hat dieses Genus des Seins einen unverkennbaren Vorrang, nicht nur in der „Metaphysik“, sondern auch in den übrigen metaphysischen und physischen Schriften, insofern er in ihm die Charaktere des accidentellen, des kategorialen, des erkennenden Seins, des Seins der Wahrheit einer letzten klärenden ontologischen Bestimmung unterwirft. Thomas aber verschärft und begründet diese Auszeichnung des genannten Begriffpaares dadurch, daß er die ratio des Seins mit jener des Aktes schlechthin gleichsetzt und sie als solche von der Form abscheidet, welche bei Aristoteles als das Prinzip des Seins, als Grundgestalt von Substanzialität, den eigentlichen Terminus der Allgemeinheit des Seins als solchen ausmachte. Das Formale als solches wird dadurch als erste Form von Potenzialität dem Akt als solchem gegenübergestellt. In welchem Gehaltlichen die Möglichkeit einer Abscheidung des Aktes von der Form, des Seins vom Logos begründet sei, wird allerdings bei Thomas nicht mehr Problem. Seine Motive liegen im Theologischen, insofern es von ihm her gefordert war, das esse ipsum, den actus purus als schöpferischen Grund alles Seins vom Geschaffenen selbst hinsichtlich der ratio des Seins abzuscheiden und die gesamte formale Wirklichkeit geschaffenen Seins als potenziell, d. h. als irgendwie nichtseiend zu begreifen. Auch das Problem, welches damit als das vielleicht schwierigste einer Erkenntnismetaphysik aufgegeben ist, kommt bei Thomas nicht mehr entscheidend zum Austrag: wie denn Erkennen selbst im Grunde zu bestimmen sei, wenn es als Ausgang und Ziel seiner gesamten Begrifflichkeit und seines Begreifens im ens qua ens einem Gehaltlichen gegenübersteht, welches das immanente Wesen des formalen Logos schlechthin und wesenhaft übersteigt.

In den Begriffen Akt und Potenz differenziert sich die analoge Allgemeinheit des ens commune zu jeder möglichen Weise von Sein. Mit ihnen ist daher der metaphysische Ort einer jeden erfahrungsmäßig sich repräsentierenden Seinsart gegeben, der eine

unerläßliche Vorbedingung jeder Bestimmung unter der ratio des ens per se ist. Gemäß der Abstufung der analogen Seinsarten wandelt sich jedoch zugleich die gesamte formal-ontologische Begrifflichkeit, die principia entis, im entsprechenden Sinne ab, da sie ja als „consequentia entis" begriffen werden. Sie bilden daher in ihrer Verknüpfung mit dem analogen Kompositions- und Kontraktionsgefüge des akt-pontenziell differenzierten Seins ein reiches Gewebe transzendentaler Strukturen, die das Denken als metaphysisches vom Ausgang her gleichsam be- und durchstimmen. Derlei allgemeine, genuin metaphysische Begriffe, die vor aller speziellen Erfahrung als deren Möglichkeit naturaliter offenbar sind und das Analogiegefüge des Seins mitdifferenzieren, sind außer Akt-Potenz (forma-materia) causa-effectus, intelligens-intelligibile (verum) unum-multum, perfectum-imperfectum etc.

Das metaphysische Grundgefüge des akt-potentiell-differenzierten Seins, das den metaphysischen Fortgang von Anfang an bestimmt und daher in der Weise, die wir dartaten, vom Ausgang her irgendwie offenbar sein muß, stellt sich dem vollzogenen Aufriß des Ganzen gemäß so dar:



Diese Grundstruktur ist keineswegs die vollendete Division des Seins, wiewohl Thomas in seiner begründenden und reduzierenden Deutung der Erfahrungsgegebenheiten der Erkenntnis zwar notwendig jeweils zu diesen Grundformen des Seins vordringt und zurückgeht, aber dabei auf Kosten einer wesenhaft systematischen Bewältigung der Phänomene die akt-potentielle Ausprägung der Zwischenbereiche oft genug überspringt. Diese Zwischenbereiche aber sind gerade vielfach das Problematische und der Metaphysik zur Bestimmung Aufgegebene der phänomenalen Erfahrung, die nicht nur als Ausfluß und Setzung eines letzten Grundes, sondern vor allem in der in ihnen selbst gründenden akt-potentiellen Eigentlichkeit eines genus entis gefaßt werden will. Es sind die in der Komposition der akt-potentiellen Grundgegebenheiten erscheinenden wesenhaften Neugestaltungen des Seins, als da sind das metaphysische Wesen der Sinnlichkeit als rezeptiver Passivität, das Wesen der in sich geschlossenen tierischen Sinnlichkeit (aestimatio) und das der rationalen, menschlichen Sinnlichkeit (cogitatio), das metaphysische Wesen der „opinatio", der „illuminatio", des „intuitus", der „ratiocinatio" und die zwischen ihnen untereinander und der Sinnlichkeit

waltenden einigenden Aktualitäten der „forma spiritualis individualis", ganz zu schweigen vom metaphysischen Wesen willentlicher, existentieller, religiöser u. a. Aktualitäten.

Im Fortgang der Gewinnung und Bestimmung der genera entis, ihrer Wesenseigentümlichkeit, ihrer kausalen Zusammenhänge „kontrahiert" sich das analoge Gefüge des Ganzen und ermöglicht in der gesammelten Einheit der metaphysischen Bezüge eine „systematische" Durchdringung seiner selbst und jeder möglichen Gegebenheit der Erfahrung. Diese ausgezeichnete Möglichkeit der Metaphysik ist von Thomas nur innerhalb der Grenzen formaler Allgemeinheit verwirklicht, dieweil bei ihm die apriorischen Bestimmungsgründe des Seins aus der formalen Allgemeinheit des Ausgangs nicht entscheidend genug herausgehoben werden, die fortschreitende Bestimmung sich nicht mit bewußtem Streben der allgemeinen ratio des Seins eingliedert und so diese selbst als gesammelte Einheit des bestimmten Seins zur weiteren Bestimmung „systematisch" fruchtbar werden läßt. Schon die literarische Form der „summarisch" theologischen Werke ließ eine genuin systematische, aus der potentiellen Ganzheit des Seins her anhebende, ins Ganze des Seins eingekehrte und es in sich selbst tiefer zusammenschließende, philosophische Entfaltung der Problematik nicht zu, wenn auch beachtet werden muß, daß die Theologie als „Wissenschaft von Gott" das „System" der Wahrheit in anderer Weise bestimmt als die erste Philosophie. Allein für die Kennzeichnung des hlg. Thomas als eines „philosophischen Systematikers" dürften die Erwägungen ihre Gültigkeit behalten.

5. Die Metaphysik der Erkenntnislehre.

Die Erkenntnislehre des Aquinaten erweist sich aus dem Gesagten notwendig als lautere Metaphysik. Falls aber jemand glaubte, der „Erfahrungsbereich" des Erkennens sei doch zunächst ein spezielles, in sich selbst abgrenzbares Gebiet psychologischer oder phänomenaler, bewußtseinsmäßig unmittelbar zugänglicher Gegebenheiten oder aber die Probleme des Erkennens seien im reflektierenden Verweilen über vorwissenschaftliche Grundgegebenheiten im Sinne einer „Erkenntnistheorie" hinlänglich außerhalb der Metaphysik entfaltbar, so übersieht er nicht nur, daß die wirkliche Metaphysik überhaupt erst die ursprünglichste und wesentlichste Weise erkennenden Verhaltens möglich und damit für eine Reflexion erreichbar macht, sondern er verkennt von vornherein das Wesen jener „Erfahrungsweise", in welcher Erkennen als solches zugänglich ist. Denn „Erfahrung" ist keineswegs mit dem Begriff einer „intelligenten Rezeption„ hinlänglich bestimmt, sondern der Intellekt hat als Grund ihrer Möglichkeit immer schon eine apriorische Determination allgemeiner Gehalte, im Hinblick auf welche Seiendes überhaupt erst befragt und erfahren werden kann. Soweit aber diese unumgänglichen Vorgegebenheiten jeder Erfahrung, die in der kompleten menschlichen Natur immer schon schlechthin verwirklichten

und offenbaren Prinzipien des Seins selber sind, wird es keine wissenschaftliche Bestimmung einer universellen Weise des Erkennens geben können, die nicht auf den Grund ihrer Möglichkeit, die naturaliter offenbare Allgemeinheit und Ganzheit des ens, wesenhaft bezogen ist, und die Potentialität dieser offenbaren Prinzipien rückwirkend näher bestimmt, d. h. die nicht Metaphysik treibt.

Erkenntnislehre muß daher, will sie zu recht beanspruchen, das volle Wesen der Erkenntnis umfassend zu ermitteln, wesenhaft Metaphysik sein, wie jede Metaphysik notwendig Philosophie des Erkennens ist. Beide sind wesenhaft miteinander verknüpft:

1. Das Erkennen bedeutet eine ausgezeichnete Weise des Seins selbst und ist daher in der Frage nach dem Sein als solchem immer mitbefragt; ens et verum convertuntur.

2. Die Frage und Bestimmung des Seins, die als metaphysische sich selbst in die Frage hineinnimmt, geschieht nur als universelle Betätigung des Denkens selbst, und ist somit in gleichem Maße wie auf sich selbst, so auf dieses bezogen.

3. Wird aber gar des esse intelligens und intelligibile zum formal-bestimmenden Wesensgrund des Seins selbst, so wächst die Frage nach dem Sein des Seienden, die Frage nach der Substanz, bis zur Identität mit der Frage nach dem Wesen des Logos zusammen, sodaß es überhaupt keine metaphysische Problematik geben kann, die nicht eine solche der Erkenntnis wäre.

So entfaltet sich denn auch tatsächlich die Metaphysik des Seins als fortschreitende Erhellung des Wesens der Erkenntnis und gibt einer möglichen Erkenntnislehre von ihr her die Problematik auf. Diese Einheit beider ist schon mit dem Ausgang gesetzt, insofern das ens commune als „begriffene" ratio seinen allgemeinen Bezug auf das Verstehen offenbart, d. h. insofern die Transzendentalität des „verum" als eines „sequens entis" vom Ausgang her sichtbar wird. Als „transzendentale" aber entfaltet es sich mit dem ens per se selbst im differenzierten Analogiegefüge und folgt dabei als ens intelligens und intelligibile der divisio entis secundum actum et potentiam. Von den Grundweisen seines Seins her vollzieht sich die wesentliche Befragung, Deutung und Bestimmung jedes repräsentierten Erfahrungsgehaltes im Sinne einer Metaphysik der Erkenntnis.

Es geht auch nicht an, das Erkennen als universelles und metaphysisches zwar als Gegenstand einer Metaphysik anzuerkennen, aber seine spezielleren Tätigkeiten abgesonderten Wissenschaften zur Bestimmung zuzuweisen. Ganz abgesehen davon, daß die Absonderung der γένη τοῦ ὄντος nur von der ersten Philosophie her geschieht und jede Frage, die sich auf das genus im Ganzen bezieht,[1]

---

1. Zum genus im Ganzen gehört aber auch die erkennende Tätigkeit. Die Bestimmung der „passiones generis" geschieht jeweils aus einer apriorischen Erfassung des genus selbst heraus, welches apriori außerhalb des Gebietes einer Sonderwissenschaft fällt oder doch an jenen geistigen Ort, wo sich die Probleme der Einzelwissenschaft aus sich heraus ablösen in die universelleren der ersten Philosophie.

ihr selber wieder zufällt, so übersieht eine solche Auffassung die innerliche Struktur metaphysischen Erkennens, die ganze gehaltliche Spannweite der ersten Prinzipien des Seins, welche als „naturaliter abstracta" zwar eine apriorische formale Universalität besitzen, deren potentielle Unerfülltheit jedoch auf die Anschaulichkeit particulärer, „exemplarischer" data der Sinnlichkeit immerfort angewiesen bleibt. Zudem gilt zu beachten, daß die erste Wissenschaft behufs metaphysischer „Erfahrung" wie jedes Erkennen überhaupt, der rezeptiven Tätigkeit der Sinne, der vermittelnden, allgemeine sinnliche Erkenntnis ermöglichenden Bewegung der particulären cogitatio, der intelligiblen Abstraktion des intellectus agens bedarf. Es kann daher keine Weise intellektueller Tätigkeit geben, die nicht in der Universalität der ersten Wissenschaft zum konstitutiven Mitvollzug aufgerufen ist. Man muß eben beachten, daß das metaphysische, transzendentale Universale nicht nur die Leere generischer Allgemeinheit einer unendlichen Kommunikabilität an die Inferiora bedeutet, sondern das in sich selbst kontrahierte und kontrahierende Umfassen des übergenerischen, alle Differenzen über steigenden ens per se, das als solches unmittelbar auf die Einheit Gottes weist.[1] In seiner „Begriffenheit" steht das ens commune daher nicht in einem Akt allgemeinsten unerfüllten Denkens, sondern ist irgendwie die in sich gesammelte Universalität aller möglichen Realität erfassenden und aufweisenden Akte menschlichen Erkennens, d. h. der habitus oder actus der ersten Wissenschaft.

Das metaphysische Begreifen aber stellt sich nach dem entfalteten Grundriß einer ersten Wissenschaft hinsichtlich seiner allgemeinsten Bezüge wie folgt dar:

1. Als rezeptives potentielles Erkennen hat es alle rezeptiven und abstraktiven Vermögen auf sich bezogen, bedeutet es die finale Vollendung jeder möglichen Weise von Erkenntnis.

2. Zugleich aber kommt es durch die principia naturaliter nota, als höchste Möglichkeit (und naturale Wirklichkeit) der Vernunft, aller möglichen Erkenntnis zuvor und bedeutet den Ausgang menschlichen Erkennens schlechthin.

3. In der transzendentalen Allgemeinheit des ens per se steht es von vornherein hinsichtlich seiner Allgemeinheit zeitlich wie metaphysisch über jedem erfahrbaren genus des Seins und ermöglicht in der Entfaltung seiner akt-potentiellen Aufteilung metaphysische Bestimmung des Seins.

4. Durch den terminus der Analogie des Seins und durch die formale (wesenhafte) Universalität und Einheit ihrer Begriffe hat die erste Wissenschaft in ihrem begrifflichen Ansatz von vornherein das Sein in der Tiefe seiner Gründe irgendwie erreicht und bewegt sich von ihnen her auf das „Äußere" der Erfahrung zu, ebenso wie zugleich die Bewegung der Erfahrung dem apriori der Gründe entgegen kommt. In ihrer Begegnung offenbart sich das Wesentliche menschlicher Erkenntnis.

---

1. Siehe S. c. G. I. c. 25.

5. In der Erfahrung „kontrahiert" sich die potentielle Allgemeinheit des Ausgangs zum differenzierten Gefüge des Seins und reift dabei zur Möglichkeit ausgebreiteterer Erfahrung, zur umfassenden und durchdringenden Gewalt „systematischen" Denkens heran.

6. Das „apriori" begrifflicher Universalität und Substantialität bedeutet jedoch nicht nur hinsichtlich seiner Bestimmung in einer möglichen Erfahrung, sondern in sich selbst, im Ganzen seiner selbst, eine potentielle Unbestimmtheit, sodaß es sich zum Grund seiner Gründe fragend verhalten kann und muß und sich auf diesen Grund, der sich ihm hinsichtlich seines Wesens verbirgt, „rationaliter" und „finaliter" bezieht, ohne jedoch jemals die ihm wesenseigene Potentialität im Berühren einer absoluten Formalität oder Aktualität zu überwinden.

7. Metaphysik stellt so die höchste (maxime intelligibile), allgemeinste, erste, umfassendste Möglichkeit menschlichen Denkens dar, welches, aus universellen Gründen kommend, in die universellen Gründe des Erfahrens hinabsteigend, diese und die ihm immer schon offenbaren tiefer gewinnt, dabei aber von Anfang an durch die Konzeption des ens per se, seine allernächste und unmittelbarste Gegebenheit, hinausgeführt wird in das ihm wesenhaft verschlossene Wesen seines Grundes. . . Nec potest esse quod nullus eius (Dei) effectus cognoscatur; cum eius effectus sit ens commune quod incognitum esse non potest.[1]

Entsprechend dem voraus entfalteten Wesen metaphysischen Begreifens werden wir nun im folgenden uns zunächst um die Herausstellung der Gründe menschlichen Erkennens zu mühen haben.

---

1. De Ver. q. 15 a. 12.

II. Die metaphysischen Voraussetzungen einer Metaphysik der Erkenntnis.

Die Bestimmung der metaphysischen Charaktere der Gehalte und Vorgänge der Erkenntnis setzt die Herausarbeitung und Klärung der Prinzipien ihrer Möglichkeit, das ist, der sie bedingenden Potenzen voraus, denn alles Verstehen, das als das unsere beim „Aussich-Unverstehbaren" anhebt und immerfort auf dieses angewiesen bleibt, kommt als metaphysisches erst dann zur „Ruhe der Selbstvollendung", wenn es die sinnlichen oder die in der geistigen Spezies sich repräsentierenden Gehalte aus ihren Ursachen begreift. Vollends ist das Erkennen als vollkommenste operatio des Geistes, trotz der Einfachheit seiner geistigen Bewegung, bedingt und mitkonstituiert durch mehrere Potenzen, deren ordinierte Tätigkeiten im metaphysisch zusammengesetzten und geeinten actus completus zusammenlaufen und als instrumentale, suszipierende, fundamentale Bewegungen auch in der Besonderung einer niederen Potentialität erhalten bleiben. Die mögliche Einigung metaphysisch gesonderter Bewegungen in einer höheren umfassenden Akteinheit, welche eine wesentliche Frage der Erkenntnislehre als Metaphysik ausmacht, verlangt nun von sich aus die Herausstellung der vorgängigen Einheit der Prinzipien, die einander von vornherein umgreifen und durchdringen müssen, soll die metaphysische Einheit der mehrfach zusammengesetzten Erkenntnistätigkeit begriffen werden.

Nur aus einem radikalen Rückgang zur Frage nach der Einheit des Geistes selbst, die von sich aus wiederum auf die allgemeinsten Lehren der Ontologie verweist und von dort her einen metaphysischen Charakter an sich hat, kann die Frage nach dem Wesen geistiger Vorgänge, ihrem Für- und Ineinander gestellt werden.

Dabei offenbart sich, daß die Probleme, die von der Einigung der geistigen Tätigkeiten her entstehen, zum Teil schon in der Lehre von der Seele und ihren Potenzen vorliegen und über diese hinaus in die allgemeine Problematik der Ontologie hineinführen. So sind es vor allem das Verhältnis der Materie zur Form und die schwankende Bestimmung der Materie selbst, die ihre offene Problematik durch fast alle Teile der Erkenntnislehre hindurchtragen und die sich naturgemäß in vielfältig verschlungenen Ganzen des Aufbaus eher verwickeln als zur Klarheit entfalten.

---

1. Dieser zweite einleitende Teil ist im „Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft", im 4. Heft des 45. Bandes, 1932, unter dem Titel „Die menschliche Seele und ihre geistigen und sinnlichen Erkenntnisvermögen" bereits zum Abdruck gekommen.

1. Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.

Die menschliche Seele, eine individuelle geistige Form, hat in ihrem perfekten Sein die zwiefache metaphysische Zusammensetzung des Wesens als eines potentiellen mit dem bestimmenden Akt des Seins und der Form mit der Materie an sich. Aus der ersten compositio entspringt ihr die Möglichkeit einer geistigen, immanenten Bewegung aus dem Innern einer formalen, seinshaft vollendeten Aktualität, durch die zweite wird sie in ihrer Ganzheit, wenn auch nicht in der Enge der Materialität kontrahiert, so doch der Potentialität individuellen Seins überantwortet, d. h. die gesamte geistige der Form innewohnende Aktualität ist um ihrer Seinsschwäche[1] willen nicht nur des materiellen, rezipierenden Substrates bedürftig, sondern verharrt in der Leere unerfüllter Möglichkeit, und zwar in den metaphysisch übergeordneten Teilen, obwohl sie am meisten von der Kraft und der in sich subsistierenden Aktualität der Form erfüllt sind, eher und auch mit Einschränkung länger, da der Prozeß der generatio und diesem entsprechend die operatio selbst a posteriori anhebt.

Dem Charakter der individuellen Potentialität der Form entspricht nun die Possibilität und Rezeptivität ihrer Tätigkeiten, in welcher Eigenschaft die Notwendigkeit einer Vorgabe sinnlich-aktualer Gehalte und damit die Materialität des Menschen ontologisch gründet. Die Form ist, da sie wesenhaft um ihrer Tätigkeiten willen Dasein hat, aus der spezifischen Einheit der reinen Geistigkeit, die die vollendete operatio in ihr Wesen einschließt, herausgetreten und existiert „real distinct" neben ihrer Vollendung und dem Medium zu ihr, der Potenz; sie ist durch und durch privativ[2] und daher in ihrem ganzen Sein dem Werden und der Zeit anheimgegeben, die ihr primär in der Passivität und Korruptibilität material-sinnlichen Geschehens eignen. Scheidet sie sich um der Potentialität allen kreatürlichen Seins willen, an der sie teil hat, in die Zweiheit von Vermögen und suszipierender Wesensform,[3] so fällt ihr Wesen um der erhöhten Potentialität der individuellen Geistform willen sowohl seinem begrifflichen Umfange wie seiner realen Subsistenz nach weiter neben die „real distinguierbaren" Potenzen, die sich aus dem gleichen Grunde als Verstand und Wille von einander trennen, schließlich aber bedingt die Rezeptivität und die in ihr gründende Materialität neben der Aufspaltung des Verstandes in aktive und possible Intellektualität eine weitere innere Lockerung des Formgefüges, dessen immaterialer

---

1. Seinsschwäche bedeutet die innere Schwäche eines Seinsgrundes, der aus mangelnder Vollendung (Aktualisierung) von sich her nicht im Sein verharren kann. „debilitas est via ad coruptionem", je größerer Zusammensetzung ein Princip zu seiner vollkommenen Aktualisierung bedürftig ist, umso mehr ist es „debilis".
   vgl. hierzu S. th. I. q. 77 a 8 c. (obj. 3).
2. potentia est ratione privationis. S. c. G. 1. c. 71.
3. de sp. cr. a. 11 c.

einheitlicher Grund noch weiter zurücktritt hinter die privative Zerstreuung seiner Aktualität in die Vielfältigkeit sinnlicher Vermögen.[1]

Über der Mannigfaltigkeit ihrer Potenzen und Tätigkeiten verharrt die Seele in der metaphysischen Abgeschiedenheit und Unveränderlichkeit ihrer mit ihrem Ursprung gesetzten formalen Wesensaktualität, die als principium remotum alle Potenzen erzeugt und durchwaltet, ohne sich in ihrem Sein an sie zu verlieren; nam anima secundum suam essentiam est actus. . . Unde quod est in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam.[2] Sie ist in sich und für sich betrachtet das einheitliche, alle Vielfältigkeit aus sich bewirkende und in sich haltende „totum potestativum",[3] das die prädizierbaren Differenzen (rationale, sensibile) in seiner formalen Einheit eigentlich und zunächst einbeschließt,[4] und darüber hinaus das Sein aller Vermögen im Wirkgrund der unverbundenen Form „non sicut in subjecto, sed sicut in principio" umfaßt[5] und bei sich hält. So wenig vermag sie als geistiges „totum potentiale" auch in ihrem Wirken außerhalb ihrer prinzipiellen Einheit zu stehen, daß sie allen einzelnen Teilen, wenn auch nicht secundum totam virtutem so doch secundum totam suam essentiam innewohnt;[6] das heißt aber, daß sie bei aller Tätigkeit mit ihrem ganzen Sein und der inneren Bildung der Form durch die Potenz hindurch Seiendem zugewendet ist, (inclinatio)[7] wenn auch stets modifiziert durch das „Medium"[8] des verengenden Vermögens[9] (qualitas activa et passiva)[10] und den Grad[11] der einfließenden Aktualität.

Im realen Kompositum existiert die Seele bereits in der Vollendung ihres esse, über das keines ihrer Accidentien und Proprietäten jemals hinausgeht, denn accidens non excedit subjectum in essendo.[12] Als solche trägt sie mehrere wesentliche Bestimmungen ihrer formalen Wirklichkeit vor aller Tätigkeit an sich, die vor allem das Verhältnis des formalen, geistigen, substantialen Grundes zur Mehrfältigkeit der seinshaft abgestuften, ordinierten, von Anfang an mitgesetzten Vermögen betreffen. Metaphysisch zuerst ist die Seele eine geistige, realsubsistierende Form, das principium primum et remotum aller ihrer Möglichkeit. Dieser, alle Differenzen komplex in sich haltende und daher für sich metaphysisch

---

1. vgl. de sp. cr. a. 11 ad 20.
2. S. th. 1. q. 77, a. 1 c.
3. ibid. ad 1.
4. ibid. ad 7.
5. ibid. a. 5 ad 2. et a. 6 c.
6. ibid. a. 1 ad 1.
7. vgl. in an. II, l. 5. (286).
8. de ver. q. 10, a. 1.
9. de an. a. 12 ad 10.
10. S. th. III. q. 77, a. 3 ad 3.
11. vgl. de sp. cr. a. 4, ad 8.
12. an. a. 12 ad 5.

essentiell bestimmbare Formgrund, ist jedoch von vornherein reale causa real scheidbarer Vermögen; denn die proprietates essentiales sind keine partes essentiae wie die Differenzen, sed causantur ab essentia.[1]

Die Verursachung der geistigen Vermögen geschieht jedoch metaphysisch früher als die der sinnlichen, da diese das Sein jener voraussetzen,[2] sodaß ein wirkendes „Ausfließen" des getrennten formalen Prinzips, ein verursachendes Sichentfalten in die Dreigestalt der geistigen Vermögen (intellectus agens, intellectus possibilis und Wille) ontologische Voraussetzung ist für die Möglichkeit der informatio corporis und der mit ihr gezeugten Sinnlichkeit.

Das Wesen dieser Ursächlichkeit ist nicht leicht zu bestimmen. Die Seele verhält sich primär als formaler Grund, dem die Potenzen als ihrem Prinzip „entfließen" (fluere ab essentia),[2] sodaß sie nicht schon in seiner formalen Einheit als konstitutive Teile gedacht werden können. Es geschieht vielmehr ein „causare von accidentia",[4] und damit ein Aus-sich-Heraustreten der Form, ohne sich jedoch an ein Fremdes, nicht einmal an ein zum eigenen Wesen gehöriges materiales Substrat zu verlieren; es hat keinerlei transmutatio statt, kein Durchformen und Verwandeln eines materiellen Mitprinzips, sondern eine naturalis resultatio, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.[5] Es ist ein metaphysischer, mit dem Sein der Anima immer schon vollendeter Prozeß,[6] der mit der innerlichen compositio der geistigen Substanz secundum actum et potentiam und durch sie statt hat, um welcher Zusammensetzung willen der an sich einheitliche Akt geistigen Seins nicht nur metaphysisch außer der Form zu stehen kommt, sondern sich über ihre Einheit hinaus wirktätig an eine Mehrheit von Potenzen verliert.[7] Dabei ist die Form selbst ihrer Potentialität[8] wegen gegenüber dem übergeordneten Akt des Seins die causa susceptiva[9] seines Wirkens und damit der geistigen Potenzen selbst, hat also von sich her notwendig die Lockerung ihrer letzten möglichen Einheit vollzogen, sodaß das Ausfließen und Außer-sich-Treten des einheitlichen Geistaktes dennoch in der umfassenden Einheit des rezipierenden formalen Grundes bleibt. Im Grunde besagt die resultatio naturalis nichts anderes, als daß das einheitliche, formale Prinzip des individuellen Geistes in seinem wirklichen Sein innerlich bereits aufgelockert ist in ein wirkendes und ein bewirktes Sein, die sich zueinander wie Akt und Potenz, wie Einheit und Vielheit, Form und Vermögen verhalten; wobei wir zugestehen müssen, daß bei

---

1. de sp. cr. a. 11 ad 5.
2. s. th. 1. q. 77, a. 7. c.
3. ibidem a. 6. c.
4. ibid.
5. ibid. ad 3.
6. s. th. 1. q. 77, a. 7 ad 1: resultatio . . . est simul cum anima.
7. vgl. de sp. cr. a. 11 ad 20.
8. ibid.
9. s. th. 1. q. 77, a. 6 ad 2.

Thomas die dialektische Entfaltung der Notwendigkeit eines kausativen, mehrere Potenzen aus sich setzenden und in sich haltenden Prozesses auf Grund der Zusammensetzung der Seele aus dem Akt des Seins und der Potentialität der Wesensform nirgends zwingend und zusammenhängend durchgeführt wird.

Überaus schwierig verwickelt sich die Problematik der rezipierenden Ursächlichkeit der Seele, die sowohl dem reinen formalen Prinzip als auch dem wirklichen zusammengesetzten, materialen Subjekt anhaftet. Deutlich spricht Thomas es in der Schrift „Über die geistigen Geschöpfe" aus, daß der intellectus agens, der intellectus possibilis und der Wille in sola substantia animae sicut in subjecto seien,[1] und daß zur Begründung der Potenzvielfalt die Zusammensetzung des formalen Subjekts nach Akt und Potenz genüge. Dem scheinen nicht minder deutliche Erörterungen der Summa Theologica[2] zu widersprechen: „secundum viam susceptivi principii [e converso] potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo".

Hier sind die geistigen Potenzen nicht unmittelbar von der Seele als einer geistigen Form rezipiert, sondern die Seele ist Subjekt durch die Vermittlung ihrer sinnlichen, im materialen Kompositum subsistierenden Vermögen, ja sogar die generatio der Potenzen, die offenbar identisch ist mit der oben gekennzeichneten resultatio naturalis, vollzieht sich, an ihrem metaphysischen Aufbau gemessen, von unten her (a posteriori, d. i. vom Potentiellen, weniger Vollendeten her), was wiederum mit jenen Darlegungen nicht übereinkommt, nach denen die gesamte Sinnlichkeit dem formalen Grund nicht unmittelbar, sondern durch die Intellektpotenz entfließt.[3]

Diese nicht geringen Schwierigkeiten scheinen sich zu lösen, wenn man, entsprechend der Zusammensetzung unserer Natur nach Akt und Potenz, Form und Materie, eine zwiefältige, metaphysisch geeinte, aber nur in der Doppelung metaphysisch entgegengesetzter Vorgänge mögliche und vollendete Entfaltung des Seelengrundes zum totum potestativum annimmt. In ihr aber scheidet sich die spezifische Ursächlichkeit der Seele in eine solche des formalen Prinzips und eine des Kompositums. Danach haben wir, metaphysisch zuerst, einen kausativen Prozeß im formalen Grunde der Seele selbst, wie wir ihn bereits darstellten. In ihm ist das rezipierende Subjekt eins mit dem setzenden Akt, und die receptio ist ein einfaches, nicht weiter bestimmbares, formal-immanentes In-sich-haben- der umfassenden Form gegenüber den Vermögen, deren Sein auf der Stufe dieser ursprünglichen Entfaltung noch tief in das Innere

---

1. de sp. cr. a. 11 ad 20.
2. S. th. 1. q. 77, a. 7 c.
3. ibid. ad 1.

des formalen Grundes selbst gerückt werden muß und bis zu einer gewissen Identität mit ihm verschmilzt. Denn die innerliche Lokkerung des Formgefüges hat nicht zunächst statt in der Entgegensetzung von Prinzip und Vermögen, sondern betrifft primär die Form selbst als Ganzes in ihrer metaphysischen Komposition, sodaß die Form einerseits eine dem Sein einer Potenz analoge Wirklichkeit aufweist (Seinsschwäche, Potentialität, Zusammensetzung) und in dem Wirken ihrer Vermögen einen vollkommenen Ausdruck ihrer selbst findet; andererseits aber kann sie von ihren geistigen Vermögen nicht mehr geschieden sein, als der Grund der Scheidung, die Zusammensetzung nach Akt und Potenz, die ein rein formales, in hohem Grade geeintes Sein konstituiert, überhaupt eine separatio in sich trägt. Daher gilt vom Verstande in seiner vollkommensten, aktualen, nicht rezeptiven Seinsweise, daß er nicht nur eine potentia animae sei, sed multo magis substantia per potentiam.[1]

Nun liegt ebenso ursprünglich wie die distinctio secundum actum et potentiam, wenn auch metaphysisch später, in der Seele die Zusammensetzung aus Form und Materie. Die individuelle, potentielle, durch und durch rezeptive Form ist daher in ihrer formalen Abgeschiedenheit gar nicht fähig, das vollendete Sein der geistigen Potenzen, die um ihrer Rezeptivität willen im Kompositum gründen, von sich aus zu setzen. Wie das Sein der Seele selbst nur im materiellen Substrat zur wesenhaften Vollendung kommt, so auch der Prozeß der metaphysischen resultatio naturalis der Vermögen, der zwar mit dem Akt der Form von obenher anhebt, und zunächst, soweit es die reine Form zuläßt, die geistigen Vermögen entfaltet, dann aber niedersteigend im materialen Substrat via generationis zuerst zur Vollendung der sinnlichen Potenz gelangt, in der sich dann, als in seinem rezeptiven Grunde, der einer sinnlichen Ergänzung bedürftige Intellekt in der letzten Vollkommenheit eines menschlichen Vermögens konstituiert. So löst sich der Widerspruch, daß die Sinnlichkeit einerseits eine resultatio naturalis des Verstandes sei, zum andern aber als causa materialis sein Sein innerlich mitaufbaue und via generationis vor ihm sei, da das Heraustreten der Vermögen als ein Prozeß innerhalb der reinen Form gedacht werden muß, wo an ihm und an ihnen die Unvollkommenheit der individuellen Form haftet, während die generatio potentiarum sich im Kompositum vollzieht und die Vermögen in vollendeter gegenseitiger Durchdringung und realer Wirkungsfähigkeit Gestalt gewinnen.

Damit erscheint zugleich eine zwiefache Form von rezeptiver Kausalität innerhalb der menschlichen Natur, insofern ihre geistigen Vermögen einmal in anima sicut in principio et subjecto subsistieren, zugleich aber ihr vollendetes, wirkfähiges Wesen die Sinnlichkeit als ein materiales Substrat in sich einbeschließt. Soweit sich aber Intellekt und Sinn wesenhaft einen, tritt der erste auf

1. de sp. cr. a. 11 ad 18.

Grund der zweiten Zusammensetzung der menschlichen Natur, metaphysisch betrachtet, weiter aus der Innerlichkeit des rein Formalen heraus und breitet sich durch das Ganze des Kompositums aus. In derselben Weise aber, wie sich mit dem Intellekt das Formenprinzip aufspaltet und ausbreitet, umgreift und gestaltet es als causa formalis und receptiva, von ober her aus dem Innern seiner selbst und von unten her in wesenhafter Einheit mit der tragenden Kraft der ersten Materie, die Vermögen in wesenhafter Einheit und Durchdringung zum wirkungsfähigen Ganzen. Es ist offenbar, daß dadurch die Wesenseinheit und -ganzheit des Gesamtgefüges der menschlichen Natur, besonders angesichts der unmittelbaren informatio der ersten Materie durch das einfache Geistprinzip, so scharf betont wird, daß folgerichtig keiner seiner metaphysischen Teile, d. i. seiner Vermögen außerhalb des individuellen Ganzen adaequat bestimmt werden kann. Das bedeutet aber, daß menschlicher Verstand und menschliche Sinnlichkeit durch die Einzigartigkeit der menschlichen Natur selber einzigartig bestimmt sind und sich nicht nur gradhaft von einer Sinnlichkeit schlechthin oder einer Intellektualität im allgemeinen abheben können. Allerdings kann man nicht behaupten, daß Thomas entscheidend und zielbewußt diese Frage erörtert habe, wiewohl er die Einzigartigkeit der metaphysischen Zusammensetzung der menschlichen Natur klar ausspricht und den menschlichen Verstand als einen potentiellen und rezeptiven, d. i. notwendig mit Sinnlichkeit geeinten, und die Sinnlichkeit selbst als rationale spezifisch bestimmt. Allein diese Bestimmung vollzieht sich durchschnittlich in formalen ontologischen Kategorien, innerhalb eines formalen Schemas von Analogien und privativen Einschränkungen, in allgemeinen, oft recht unbestimmten Bezügen von schwankender Ursächlichkeit, ohne den letzten Einheitsgrund des menschlichen Erkennens und damit die spezifisch menschliche Modifikation seiner metaphysischen Teile entscheidend und im Ganzen offenbar werden zu lassen. Man geht jedoch nicht fehl, die Fragestellung selbst als echt thomistisch zu erachten, insofern sie der scharfen Betonung der wesenhaften, der Geistform entstammenden Einheit des Menschen und der sich bedingenden, setzenden und ergänzenden Vermögen entspricht.

Die Seele erwies sich uns auf zweifache Weise rezeptiv, gegenüber ihren Vermögen. Die zweite Weise, den geistigen Potenzen vermittelst der Sinnlichkeit Subjekt zu sein, verweist jedoch zurück auf die ontologisch frühere Bedürftigkeit und Potentialität der Form selbst und die erste Materie als ihre suszipierende, materiale Ursache, die uns hier als metaphysisch gesondertes Prinzip begegnet. Im Grunde sammelt sich an dieser Stelle, in der Frage nach der Möglichkeit einer realen, lebendigen, substantialen Einigung einer geistigen, einheitlichen, aktualen Form, die von sich aus keinerlei Tätigkeit vollzieht, mit einem rein passiven Substrat, die Problematik der Vermögen und Tätigkeiten als zusammengesetzter und geeinter; und jede Unsicherheit und Unklarheit hier im umfassenden, alles begründenden Grunde bleibt das Schicksal einer thomi-

stischen Geistlehre in allen ihren Teilen, in denen überall die dem Ganzen analoge compositio metaphysica secundum formam et materiam begegnet. So sehr es sich unserer Aufgabe entzieht, diese Fragestellung von Grund aus aufzurollen, so werden wir doch öfter im Verlaufe der Erörterungen auf die Zusammensetzung von Geistform und Materie als den letzten metaphysischen Hintergrund der Probleme zu verweisen haben.

Des weiteren ist die essentia animae causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium acticum.[1] Als Zweckgrund der Potenzen, der in einer immanenten Bewegung mit dem formalen Grunde identisch ist, erscheint die Seele in der immanenten Entfaltung ihres Seins immer zugleich in das eigene innerste Wesen gekehrt, sodaß das Außersichtreten der Form als Seinsvervollkommnung im Grunde ebensosehr ein tieferes Innewerden ihrer selbst in den sich zu lebendiger Tätigkeit ablösenden Kräften bedeutet, ja, die Subsistenz der Geistform hat ihre metaphysische Möglichkeit überhaupt nur in der finalen Reflektion der immanenten Akte, wodurch sie in sich selbst zur Ruhe kommt und sich nicht an ein ergänzendes Substrat haltgewinnend verlieren muß.[2] Daraus aber folgt, daß die Tätigkeit jedes Vermögens, vor allem aber des Verstandes vor jeder äußeren Bestimmung durch die allgemeinen Charaktere der Form selbst bestimmt ist, und daß eine scheinbar äußere Determination, wie die Erkenntnis eines Gegenstandes, soweit sie das innerste und vollkommenste Ziel eines Vermögens darstellt, mit dem Sein der Form selbst zur Einheit verschmilzt.

Als principium activum ist die Seele das principium remotum[3] jeder immanenten Tätigkeit, deren Aktivität, dem obersten Grunde der menschlichen Natur entfließend, metaphysisch zuerst in den partes superiores wirklich wird und sich von dort her nach unten hin fortpflanzt,[4] wenn auch analog der Konstituierung der Potenzen, die vollendete operatio der Sinne (via generationis) früher sein muß als die des Verstandes. Im formalen Grunde existiert die gebundene Wirkaktualität als inclinatio,[5] die durch das entfaltete Sein der nicht aktualisierten Vermögen hindurchreicht und in ihnen und durch sie zur operatio hindrängt.

Die Herausarbeitung der mehrfachen Ursächlichkeit der Seele gegenüber ihren Vermögen (der Ursächlichkeit der Form, des Zweckes, der Aktivität, der Urbildlichkeit und der doppelten Rezeptivität) enthüllte ineins die ersten und allgemeinsten ontologischen Charaktere der Seele selbst, in denen die Möglichkeit einer weiteren metaphysischen Bestimmung der Seele gründet. Diese erschien uns:

1. als in sich subsistierende, aktuale, geistige Form;

---

1. s. th. 1. q. 77, a. 6 ad 2.
2. vgl. ibid. q. 14, a. 2 ad 1.
3. de an. a. 12 ad 10; s. th. 1. q. 77, a. 1 ad 4.
4. s. th. 2 1. q. 17 a. 4.
5. in an. II, l. 5 (286).

2. als aktualer, zeugender, aus sich tretender, aber zugleich bei sich bleibender und den Effekt in sich haltender Formgrund;

3. ineins damit notwendig als rezeptiver, potentieller, zusammengesetzter, schließlich als eines materialen Substrates bedürftiger, individueller Formgrund;

4. in der Wesenseinheit mit der Materie als Grund der Einheit und als formale Bestimmung der Materie;

5. ineins damit als formaler Grund der Sinnlichkeit, der generativ zeugende Wesensgrund der vollendeten, wirkfähigen Vermögen, ihrer resultatio naturalis und gegenseitigen Durchdringung und Ermöglichung, das principium remotum et primum aller Tätigkeit.

Diese Bestimmungen der Seele wurzeln fast ohne Ausnahme in einer vorausgehenden Fassung der allgemeinsten Bezüge des Seins im Ganzen und Allgemeinen, darüber hinaus aber zum Teil in einer metaphysischen Analyse des naturhaften, sich erkenntnismäßig den Sinnen von außen darbietenden Werdens. Sie sind daher notwendig allgemeine und analoge ontologische Aussagen, welche die spezifische, im Naturganzen nur einmal gegebene, metaphysisch zusammengesetzte und in einem innerlichen kausativen Prozeß aufgelockerte, formale Einheit der menschlichen Seele und die nicht minder einzigartige substantiale Einheit der zusammengesetzten menschlichen Natur nur in der summierten Einheit der allgemeinen metaphysischen Merkmale und Bezüge zum Ausdruck bringen, ohne jedoch das Ganze selbst in seinem innersten Einheits- und Wesensgrund zu erfassen und sichtbar werden zu lassen. Das Ganze erscheint vielmehr metaphysisch aufgebaut und zusammengesetzt aus Teilen und Bestimmungen, die, in der ursprünglichen Reinheit und Allgemeinheit ihres metaphysischen Charakters, sich keineswegs selbstverständlich zu einer formalen und substantialen Einheit zusammenfügen lassen. Vielmehr treiben sie gegeneinander, sie schränken sich ein, wandeln sich ab, bestimmen sich und scheiden sich gegeneinander und lassen nur in der komplexen Einheit, in welcher sich die ursprüngliche, allgemeine Bedeutung des einzelnen Merkmales oft entscheidend wandelt, das Wesensganze offenbar werden.[1] Wird dieses Ganze aber als metaphysische Komposition gedacht und von der Zusammensetzung und deren Teile her spezifisch bestimmt, so hängt das Verstehen seiner Einheit offenbar vom Sinn dessen ab, was mit den Begriffen der metaphysischen Scheidung und Einigung, der formalen und wesenhaften Zusammensetzung und Ursächlichkeit in diesem Falle gemeint sei. Die Einheit der Seele und der menschlichen Natur kann daher nicht als metaphysisch begriffen gelten, solange nicht die ungleichartigen und seinshaft ungleichwertigen Scheidungen der Geistform gegen die in ihr subsistierenden Vermögen, der geistigen Vermögen

1. Man beachte nur, wie schwierig sich der Formenbegriff gestaltet mit der forma immaterialis et totaliter potentialis, da sich die Form ursprünglich als das schlechthin Bestimmende im Prozeß des Werdens darbot, die als reine bestimmende Aktualität außerhalb der Wesenseinheit mit der Materie notwendig alle Potentialität aus sich verwiesen zu haben scheint.

gegeneinander, der höheren Vermögen gegen die niederen, der Seele gegen die Materie, der Seele gegen das Ganze der Vermögen in ihrer Möglichkeit und Bedeutung verstanden sind. Nun sind offenbar die genannten metaphysischen Charaktere keineswegs aus sich, sondern nur von der Wesensganzheit und -einheit her, durch die sie spezifisch geprägt und gewandelt sind, adäquat bestimmbar. Soweit nun aber die Seele selbst durch sie gefaßt wird, bewegen wir uns in einem Zirkel gegeneinander unbestimmter Aussagen, insofern nämlich die Unbestimmtheit der einen die Möglichkeit einer schärferen Fassung nur in jenem Wirklichen hat, dessen spezifischer Charakter zum ersten Mal durch sie offenbar geworden ist. Die determinierenden Merkmale und Aussagen behalten also notwendig das allgemeine, konfuse und analoge Gepräge, das sie von einer allgemeinen Ontologie und der metaphysischen Entfaltung des naturhaften Werdens her an sich tragen, sodaß jener verborgene, durch sie zu bestimmende Wesensgrund der Seele als einheitlicher und ganzer in seinem wesenseigentümlichen, inneren Gepräge recht weit hinter die Unmittelbarkeit der determinierenden Aussagen zurücktritt und grundsätzlich über ein gewisses Maß hinaus für sie unerreichbar bleibt.

Soweit aber die metaphysische Entfaltung einer Lehre menschlicher Tätigkeiten wie des Erkennens auf die vorausgehende Fassung des einheitlichen, einfachen, formalen Wesensgrundes der Seele angewiesen ist, dieser aber aus sich selber nicht unmittelbar gegeben ist, hat sich das Erkennen als metaphysisches im Ausgang in der gesammelten Einheit mehrerer einander bestimmender, ergänzender, modifizierender Aussagen zu halten, d. h. in einer „diskursiven" Bewegung des Denkens, die angesichts der Vielheit analoger, potentieller, in sich weithin ungeklärter und grundsätzlich nicht weiter klärbarer Bestimmungen nicht zur „Ruhe" kommt, sondern sich immerfort von neuem der unsicheren und schwankenden Mitte und Einheit aller Aussagen zu vergewissern hat. Soweit nun aber Thomas grundsätzlich darauf verzichtet und seinem Ausgang gemäß darauf verzichten muß, den Seelengrund anders als in der gekennzeichneten Unbestimmtheit zu fassen und festzuhalten, haftet seinen auf die vorausgehende Bestimmung des tragenden Grundes angewiesenen Ausführungen über die Gesondertheit, Einigung und Verschlungenheit der Vermögen und Akte eine grundsätzliche Unbestimmtheit und Unklarheit an, ja es ist fraglich, ob die Darstellung einzelner Fragen (z. B. die, welche den intellectus agens, den intellectus quod quid est und den intellectus principiorum betreffen)[1] stets im Hinblick auf den komplizierten Bau des Seelenganzen und der menschlichen Natur und in der Einheit aller getroffenen Bestimmungen geschah, ob sie nicht vielmehr sich oft genug auf dem Grunde einzelner formaler Kennzeichnungen und dazu in formal-dialektischer Fortbildung ausbreitete. Dies ist umso naheliegender, als die Fragestellungen in unsystemati-

1. ganz zu schweigen von den Fragen des Willens und der actus humani.

scher Sonderung geschichtlich vorlagen und entsprechende Lösungen für sie bereit waren, was ihre systematische, d. i. genuin metaphysische Behandlung aus dem Ersten, Ganzen und Allgemeinen nie recht zur Entfaltung kommen ließ. Das echte metaphysische Verstehen verlangt nun auch für derlei Erörterungen den Rückgang in die potentielle Einheit der gesammelten Wesensbestimmungen, da sie nur von dorther auf ihren echten ontologischen Gehalt, ihre Möglichkeit und immanente Problematik geprüft werden können. Da sich aber die metaphysische Fassung des Grundes selbst im Unbestimmten, Analogen und Allgemeinen hält, dabei aber eine Summe schwieriger Aussagen diskursiv zur Einheit sammelt und in dieser potentiellen Bewegung verharrt, so erweist sich eine ontologische Befragung, Entfaltung, Nachformung, Vertiefung und Aporetisierung der thomistischen Erkenntnismetaphysik als eine ungewöhnliche, hinsichtlich ihres Gelingens und ihrer Möglichkeit schwer abschätzbare Aufgabe, wofern man sich eben nicht begnügt, die Einzelprobleme nur im engen Bezirke zu verstehen und zu überprüfen, wie es die einfache, abgekürzte, der äußeren Form nach so unsystematische Art der thomistischen Gedankenführung und Darstellung einer äußerlichen Interpretation nahe zu legen scheint.

Damit hat sich uns der metaphysische Charakter und die Bedeutung der von uns zusammengestellten ursprünglichen Bestimmungen der menschlichen Seele für den Fortgang der Untersuchung enthüllt. Ineins damit stießen wir auf die Grenzen und spezifischen Möglichkeiten thomistischen Denkens, auf die wir, da wir ja in unseren Erörterungen an sie verwiesen sind, immer wieder zu achten haben werden.

2. Das Verhältnis des Verstandes als eines Vermögens zur Sinnlichkeit.

Ein analoger Prozeß, wie er zwischen der Geistform und ihren Vermögen statt hat, findet sich innerhalb der seinshaft abgestuften, wesenhaft geeinten, ordinierten Potenzen. Die Herausstellung der ursprünglichen Einheit der Vermögen ist umso notwendiger, als die Tätigkeiten in ihrem Schoße entspringen und von dorther bereits eine zusammengesetzte Struktur oder die Möglichkeit einer Einigung mit andern Bewegungen an sich tragen.

Ist die Sinnlichkeit dem Intellekt zugeordnet und um seinetwillen vorhanden,[1] so ist auch die ontologische ratio ihrer Notwendigkeit im Sein des Intellektus zu suchen. Sie beruht in der Potentialität und Rezeptivität der Vernunft, die ihren spezifischen, immanenten, sie vollendenden Erkenntnisakt um der persönlichen, sich selbst bestimmenden Einheit und Aktualität willen nicht von einer ihr seinshaft gleich oder übergeordneten Form her empfängt,[2] sondern ihn in schöpferischer Tätigkeit im eigenen Grunde zur

1. sensus est propter intellectum et non e converso s. th. 1. q. 77, a. 7 c.
2. vgl. S. c. G. II, c. 76.

Entfaltung kommen läßt. Sie bedarf daher einer besonderen virtus, vermöge der sie zum Seienden gelangen kann, oder in welcher das materielle, außerhalb ihrer subsistierende Seiende ihr so actu vorgegeben ist, daß es in das lumen oder die Wirkkraft ihrer nicht potentiellen, aber vor aller Tätigkeit gehaltenen Aktualität hineinragt und an der anbrechenden Bewegung teilnehmen kann.

Gründet also die ontologische Notwendigkeit der Sinne im Sein des Intellektes, dem sie Bedingung seiner Tätigkeit und Vollendung seines Potenzcharakters bedeutet, so darf auch der Grund ihrer realen ordinatio, d. i. die ihre Einheit mit dem Verstande bewirkende Ursache nicht außerhalb der Vermögen gesucht werden. In der Tat ist der Intellekt nach Thomas in mehrfacher Weise Ursache der ihm entspringenden niederen Vermögen, welche ebenfalls ihm gegenüber eine materiale Kausalität aufweisen; sie bilden daher mit ihm eine dem substantialen Ganzen analoge Einheit, dessen Kompositionsproblematik sie teilen. Der Verstand zeugt als accidens proprium, als welches er per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas,[1] die Sinnlichkeit als ihm untergeordnetes accidens; und zwar wiederholt sich zwischen den Potenzen der Vorgang einer resultatio naturalis,[2] durch den sie simul sunt cum anima.[2] In ihm trägt der Intellekt die Kausalität der Form gegenüber der Sinnlichkeit an sich. Notwendig wird dabei die virtus sensitiva essentiell durch und durch von der Form der Vernunft her bestimmt, die durch eine Art analoger Exemplarkausalität ausgezeichnet scheint; denn der Sinn ist quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu sicut imperfectum a perfecto,[3] oder aber: potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum.[4]

Die Darlegungen über den ontologischen Grund der Notwendigkeit des sinnlichen Vermögens haben uns bereits die Zweckursächlichkeit der Vernunft aufgezeigt.

Um die Bedeutung einer materialen Gegenwirkung der Sinne gegenüber dem Verstande, ineins damit das Wesen und die Möglichkeit einer aktiven Ursächlichkeit der höheren Potenz und die dabei bestehende Eigenwirklichkeit der niederen zu begreifen, scheint uns unerläßlich, den mit der resultatio naturalis verbundenen Sinn von ursächlicher Abhängigkeit schärfer zu fassen. In ihr scheint uns nämlich einerseits die für eine wesenhafte, substantiale Wirkeinheit unumgängliche innerliche Nähe und anderseits die vom Wesen formaler, intellektueller Tätigkeit her geforderte seinshafte (qualitative und wirkliche) Ferne der beiden Vermögen zu gründen, in deren metaphysischer Einheit und Gegensätzlichkeit viele Schwierigkeiten und auszeichnenden Eigentümlichkeiten der thomistischen Erkenntnislehre beruhen dürften.

1. s. th. 1. q. 77, a 7 ad 2.
2. ibid. ad 1.
3. ibid. c.
4. ibid. ad 3.

Die Setzung der Sinnlichkeit durch den Verstand steht im Prozeß des Ausfließens des Vermögens aus dem reinen formalen Grunde, welchen vor aller Entfaltung in die Mannigfaltigkeit der Vermögen die sensibilitas ineins mit der rationabilitas unmittelbar als Differenz bestimmt.[1] Diese Setzung ist als solche Bewegung formaler Kausalität, obwohl das Sinnesvermögen nur durch das Medium der Vernunft und dann nur in geringerem Maße und nur hinsichtlich seines formalen metaphysischen Teiles in der Potentialität der Wesensform subsistiert. Umso unmittelbarer ist sein Verhältnis zur Vernunft. Ist es dem der Vernunft zur Seele analog, so ist notwendig die noch nicht mit dem Kompositum geeinte, unvermischte Vernunft, d. i. die Vernunft als Prinzip der Sinnlichkeit, vor jeder faktischen Verursachung der Sinne durch deren Möglichkeit bereits differentiell determiniert, nicht anders als die Seele durch die Möglichkeit einer resultatio naturalis von Vernunft und Sinn. In dieser Determination gründet die Möglichkeit eines „fließenden" Übergehens über das im Wesen der aktualen Form eingeschlossenen Sein in der Setzung wesenseigentümlicher Accidentien, die sich sowohl ihrer formalen Bestimmung wie ihrer Subsistenz nach von ihrem verursachenden Prinzip scheiden, wiewohl ihre formale Bestimmtheit und Aktualität, die der Vernunft entströmte, mit formaler Notwendigkeit an deren Sein gebunden bleibt und sich nicht etwa als völlig gesonderte, untergeistige (tierische), in sich geschlossene Wirklichkeit außerhalb der geistigen Vermögen (mit ihnen nur durch die entferntere, zusammenfassende Einheit der Seele verbunden) konstituiert. Insofern aber die Vernunft ihr accidens proprium in der Materie subsistieren läßt, zeugt sie in einem Prozeß effektiver Kausalität als die ihre eine neue weithin eigenständige Wirklichkeit. Da die niedere Potenz nun keineswegs nur secundum fieri (wie die Bestimmung der Materie zu einer sich selbsttätig und unabhängig in ihr generativ fortbildenden Keimform bei der animalischen Zeugung),[2] sondern secundum esse erzeugt wird, oder besser, da sie ineins mit dem Sein der Vernunft durch und aus deren Form gesetzt ist, so ruhte sie bereits secundum aliquam formam propriam et permanentem et proportionatem ad talem effectum[3] einbeschlossen im aktualen Wesen der unvermischten Vernunftspotenz, die aus demselben Grunde als causa analoga[3] aufgefaßt werden muß. Als solche kann sie ihr Sein in der Weise einer participatio deficiens[4] mitteilen, sodaß die Sinnlichkeit erscheint als eine analoge, in den spezifischen Merkmalen der Geistigkeit zwar herabgeminderte, material kontrahierte, aber doch echte Weise von Intellektualität.

Die Ursächlichkeit einer resultatio naturalis kommt also in der schwer abzugrenzenden Mitte zwischen rein formaler Aktualität,

---

1. s. th. 1. q. 77, a. 1 ad 7.
2. s. th. 3 q. 62, a. 3 c.
3. s. th. 1 a. 104 a. 1 c.
4. vgl. s. th. 1. q. 77 a. 7 c zus, mit q. 33 a. 1 ad 1.

die ihre mögliche akt-potentielle Scheidung in sich selbst als formale innerliche Bestimmung hat und den entsprechenden kausativen Prozeß samt seiner Wirkung als höchste Wesensvollkommenheit in sich zurückhält, und einer effizienten, die Wirkung außerhalb der eigenen Form setzenden Ursächlichkeit zu liegen. Erscheint die Sinnlichkeit um jener willen als metaphysischer Teil der potentiellen Verstandesform selbst, so zwingt uns diese, sie als real geschiedenen Effekt zugleich außerhalb ihrer gesetzt zu denken; tritt sie uns wegen der formellen Beziehung als notwendige, das Sein des Intellektes wesenhaft ergänzende, an ihm partizipierende und es in die substantiale Einheit des Kompositum innerlich einbeziehende virtus entgegen, die ganz in die Nähe, Abhängigkeit und Innerlichkeit des Verstandes gerückt erscheint, so tritt sie als analoger, dem Sein der unvermischten Vernunft durchaus untergeordneter, eines materialen Substrates bedürftiger Effekt aus der Geistform, soweit sie in sich subsistiert, heraus und gewinnt ihrer Materialität wegen eine betonte Eigenständigkeit. Ist sie in erster Hinsicht die Erweiterung und die sich selbst übersteigende Hinwendung des Intellektes zum materiellen Sein, eine materiale, dem Sein seines Gegenstandes angeglichene Ausprägung von Intellektualität, als Medium zwischen Geist und Körper eine wesenseigentümliche Bestimmung der spezifisch menschlichen Vernunft, so verfällt sie als d e f i z i e n t e r Modus formaler Aktualität stark an die Eigengesetzlichkeit und Eigenwirklichkeit der in sich beruhenden, seinshaft weithin unabhängigen Materialität des Kompositums und erscheint als ein Vermögen nicht nur im Intellekt, durch ihn, unter ihm und für ihn, sondern neben ihm.

Nicht minder schwankend als die setzende Ursächlichkeit des Verstandes muß daher die rezeptive Gegenwirkung der niederen Potenz [1] erscheinen. Als eine Bewegung der potentiellen, suszipierenden, zur lebendigen Natur geeinten Form steht sie als eine Weise selbständigen Seins dem in ihr zeugenden Intellekt gegenüber, während sie, berücksichtigt man, daß die Form als eine potentielle sich in einer resultatio naturalis durch die vermittelnden Potenzen hindurch entfaltet und sich erst in diesem Prozeß die Materie wesenhaft einbildet, — durch die Vernunft erst zum Sein und zu innerer Bestimmung gelangt. In diesem Fall wird ihre Ursächlichkeit ein rein passives Verhalten, die leere Möglichkeit der ersten Materie, in welcher die resultatio naturalis und mit ihr die potentielle Vernunft vollendet wird. Soweit aber diese Entfaltung der Vernunft eine reale, dauernde Wirkung secundum esse außer sich setzt, die jedoch innerhalb des Ganzen der menschlichen Natur verbleibt, soweit schließlich die Sinne, die ihre „origo naturalis“ [2] von der Vernunft herleiten, secundum viam generationis vor dieser als wirkfähiges Vermögen vollendet sind,[3] sind wir zu der Annahme gezwun-

1. s. th. 1. q. 77 a. 7, c (finis).
2. s. th. 1. 77 a. 7 c.
3. ibid. . . . (finis!).

gen, daß die Seele, insofern sie sich selbst als potentielle und als Prinzip der ganzen, geeinten menschlichen Natur unmittelbar zur Materie verhält, bei der Konstituierung des Sinnesvermögens durch die Vernunft, dieser, metaphysisch von ihr geschieden, in der Einheit mit der Materie, also materialursächlich zur Seite steht, den Vorgang der resultatio nicht nur ermöglichend, sondern seine Wirkung in der substantialen Einheit des conjunctum in realer Geschiedenheit und wesenhafter Abhängigkeit vom Verstandesvermögen haltend. Der Sinn ist daher auf Grund seiner resultatio naturalis ein Vermögen der Vernunft, auf Grund seiner generatio in der allgemeinen, einen Materie gleichursprünglich ein Vermögen der menschlichen Natur.

Nur auf dem Grunde dieser Einheit und Abhängigkeit der Vermögen, die zugleich ihrer metaphysischen Geschiedenheit und Selbstständigkeit Rechnung trägt, läßt sich die aktive Ursächlichkeit der intellektuellen Tätigkeit gegenüber sinnlichen Bewegungen, überhaupt die metaphysische Struktur des Erkennens als eines actus humanus ontologisch entfalten.

3. Zusammenfassende, klärende Bestimmungen über das Verhältnis von Vernunft und Sinn.

Auf den gekennzeichneten, grundlegenden Bezügen, die zwischen den Vermögen bestehen, beruht eine Reihe von Bestimmungen, die das Verhältnis der wesenhaften, naturalen Einheit zwischen Vernunft und Sinn und die spezifisch menschliche Ausprägung sowohl der Sinnlichkeit wie der Vernunft schärfer fassen:

1. Zwischen den Potenzen waltet eine durchgreifende, das Ganze und die Teile ineinander und füreinander bestimmende Ordnung, quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum qualibet causa habet rationem principii.[1] Das heißt aber, daß die distantia secundum perfectionem aut virtutem,[2] die stets die Ursache von der Wirkung scheidet, die innere ontologische Ordnung der beiden Wirklichkeiten nicht antastet, da eine solche durch den umfassenderen Begriff des Prinzips gefordert ist. Eine prinzipielle Abhängigkeit deutet aber, da wo sie über das causa-effectus-Verhältnis hinausgeht, auf eine ontologische, innerliche Schichtung einer wesenhaft einheitlichen Wirklichkeit nach einem metaphysisch Früheren oder Späteren, also auf eine Ordnung, die ein wesenhaft oder formal Einiges konstituiert oder durchwaltet. Die Vermögen sind daher ordiniert (potentia ordinata)[3] d. h. durch und durch über ihre Eigenständigkeit hinausgehend teleologisch in einen übergreifenden Zusammenhang hineingewoben.

2. In allen ordinierten Vermögen aber gibt es eine Vollendung der untergeordneten nur in den übergeordneten, aus denen sie stam-

---

1. s. th. 1. q. 105 a. 6 c.
2. ibid. q. 33 a. 1 ad 1.
3. ibid. 2. 1. q. 57, a. 6 c.

men und um derentwillen sie tätig sind;[1] es geht daher nicht an, einen sinnlichen Akt trotz seiner spezifischen Eigenwirklichkeit als ein geschlossenes Ganzes aus der Einheit des Geistes herauszulösen und für sich zu bestimmen.

3. Stellt der Sinn eine deficiens participatio intellectus dar, also eine analoge Ausprägung der höheren Potenz, so muß von dieser notwendig gelten, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo[2] Daraus aber folgt, daß alle Charaktere der sinnlichen Erkenntnis, soweit sie nicht rein privatives Gepräge haben, ohne Einschränkung, ja in eigentlicherer Weise vom Verstande aussagbar sind. Es geht daher nicht an, den Sinnen ein Schauen, ein videre zuzuschreiben und es dem höheren Vermögen abzuerkennen.

4. Ist dem aber so, dann hat es prinzipiell keine Schwierigkeit, daß der Intellekt, aus dem der sinnliche Akt samt seiner Potenz naturaliter resultierte, und in den er finaliter einmündet,[3] diesen durch seine höhere, umfassende Form umfängt, ihn in sich hält und seine erkenntnishafte Vollendung als ein eigenes hat und genießt, ohne daß seine spezifische, der sinnlichen repraesentatio entsprechende Tätigkeit bereits zur Vollendung gekommen wäre. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur; et propter hoc virtutes cognitivae sunt in ipso intellectu vel ratione.[3] Das heißt aber, um es noch einmal zu betonen, daß das Erkennen der Sinne keine in sich geschlossene, von der Vernunft abgeschiedene Wirklichkeit darstellt (mit dieser nur durch die Einheit der menschlichen Natur verbunden); sondern daß ihr Erkennen ebenso unmittelbar ein Bewußthaben der Vernunft bedeutet, wenn es auch nicht durch deren spezifische Tätigkeit konstituiert ward. Der Sinn, ist er schon einmal als Vermögen der Vernunft bestimmt, hat auch sein Erkennen aus ihr, in ihr und für sie.

5. Auf Grund der herausgestellten formalen Einheit einer resultatio naturalis dürfen wir uns nicht scheuen, eine metaphysisch vor jeder Actio stehende, aber auch in jeder Tätigkeit mitbestimmende und sich bestätigende formale, wesenhafte Einheit der Potenzen anzunehmen, die zwar in sich die Scheidung und Spannung einer analogen, effektiven Ursächlichkeit trägt, aber zugleich die unzerstörbare Nähe und alle Teile unvermittelt zusammenschließende Einfältigkeit formalen Seins an sich hat. Danach wäre eine sinnliche Tätigkeit ohne irgend welchen Aktzusammenhang mit einer intellektuellen, die durch sie und mit ihr wirklich ist, gar nicht denkbar. Die Vernunft ragt vielmehr von sich her in die aus ihr hervorgegangene Sinnenwelt hinein, und es kann keinen möglichen sinnlichen Akt geben, von dem sie sich nicht einen ihr entsprechenden Anteil in einem ihr zugehörigen, geistigen Akt gesichert hat. Deshalb ist notwendig mit jeder sinnlichen Regung, soweit sie eine

---

1. ibid. . . . q. 5, a. 6 ad 1. et q. 56 a. 5 ad 1.
2. s. th. 1 q. 86, a. 1 ad 4; q. 110 a. 2 ad 3.
3. s. th. 2. 1. q. 56, a. 5 ad 1.

bewußte, immanente Tätigkeit darstellt, auch die Aktualität der Vernunft zur Tätigkeit erwacht, die immer schlafend, aber voller unvermischter, unermüdlicher Kraft als „inclinatio" im Grunde der Sinnlichkeit ruht und immerfort darauf angelegt und angespannt ist, sich mit dem anhebenden Leben der Sinne zur geistigen Tätigkeit „überzuneigen".

6. Dennoch sind die Sinne ein Seinsbereich, der sich im Prozeß der resultatio in spezifischer Eigentümlichkeit und Eigenständigkeit außerhalb der reinen Intellektform ausbreitet, und innerhalb und unterhalb der Vernunft ein eigenes, wenn auch nicht in sich geschlossenes und sich selber gänzlich gehörendes Leben entfaltet. Den höheren virtutes der Sinne eignet eine gewisse Aktivität, und damit, da qualibet potentia potest in aliquam operationem,[1] eine untergeordnete Selbstmächtigkeit und Spontaneität, eine Tätigkeit „ex instinctu naturae".[2]

7. Diese Eigenständigkeit bedeutet jedoch nicht Freiheit von intellektueller Determination, wie wir später dartun werden. Soweit jedoch die Sinne materiellen Bedingungen unterstehen, sind sie nicht von der Vernunft her geformt und entziehen sich folgerichtig deren tätigem und rezipierendem Wirken.

8. Ist die resultatio ein Prozeß innerhalb der Geistform selber, so wird auch das Sein der Vernunft als einer menschlichen von ihm her wesenhaft bestimmt. Die Vernunft ist keine reine, unvermischte Form, d. h. sie ist als Vermögen, das im eigenen Grunde eine differenzierende Bestimmung trägt, nicht mehr reine formale, aktuale Einheit und Identität mit sich selber; denn das Formale ist über seine spezifischen Charaktere hinausgehend bestimmt, insofern ihm nicht nur die privativen Merkmale der Potentialität und Rezeptivität zukommen, sondern insofern es darüber hinaus im Prozeß der Selbstaktualisierung an eine materielle, untergeistige Welt verwiesen ist, deren Bedingungen sich die Vernunft von sich her (ohne ihre Geistigkeit aufzugeben) angleichen muß. Die Vernunft setzt auf Grund dieser spezifischen Weise von Rezeptivität nicht nur die Sinnlichkeit als ein passives, d. i. von den Naturdingen her aktualisierbares Vermögen, sondern sie setzt diese als mediierende, d. i. als rationale Sinnlichkeit, welche den äußeren materiellen Effekt im immanenten, erkennenden, spirituellen Prozeß im möglichen Höchstmaß seiner conditiones materiales entkleidet, und sich die universellen Bezüge, soweit sie sinnlich zugänglich sind, enthüllt. Fernerhin bewahrt sich der Intellekt nicht nur die Gewalt einer ordinierenden Determination gegenüber seiner niederen Potenz (imperium rationis), sondern er selbst ist, da die Sinnlichkeit ihn nicht seinem Wesen entsprechend aktivieren kann, mit seiner geistigen Aktivität dieser zugeneigt; er vollendet die Herausstellung der formalen,[3] notwendigen Sach-

---

1. s. th. 2. 2. q. 129, a. 2 c.
2. s. th. 2. 1. q. 50, a. 3 c.
3. „formal" versteht sich jeweils entweder im Sinne geistigen, unvermischten Seins oder aber der diesen entspringenden allgemeinen, idealen, abstrakten

verhalte, einigt sich mit der sinnlichen Bewegung zu einer formalen Tätigkeit, welcher das Materielle nur instrumentaliter, also accidentaliter beigegeben ist, und verhält sich schließlich dieser Tätigkeit gegenüber als intellectus possibilis rezeptiv, d. h. aber, er ist über die Charaktere der Rezeptivität, Potentialität, Discursivität, die das innergeistige Geschehen auszeichnen, hinausgehend, als spezifisch menschlicher durch seine Einheit mit der Sinnlichkeit bestimmt. Er ist also nicht als privative Abwandlung formaler Wirklichkeit hinlänglich erfaßt, da er in seiner metaphysischen Komposition mit einem materialen Prinzip als ein neues und einziges wesenhaftes Ganzes erscheint.

9. Welches aber ist jener Grundakt der menschlichen Vernunft, in welcher ihre Einheit, Ganzheit und Einzigkeit entscheidend gefaßt werden kann? Die Frage kann an diesem Ort ihre Antwort nicht finden. Sie entsteht uns aber notwendig mit der Herausstellung der metaphysischen Struktur einer naturalis resultatio der Sinne aus der Vernunft und wird sich im Verlauf einer möglichen Entfaltung einer Metaphysik der Erkenntnis immer wieder stellen bei der Erörterung der spezifischen Charaktere des intellectus principiorum, des intell. quod quid est, der diskursiven ratio, des imperium rationis, des phantasmabildenden Intellektes, des intellectus agens als intellectus illuminans und informans, der opinatio, und schließlich der ratio singularis oder der cogitatio. Von Thomas scheint die Weite und Schärfe dieser Fragestellung nicht in vollem Maße gespürt worden zu sein, wiewohl sie doch ganz in der Folgerichtigkeit seiner Lehre von der wesenhaften, substantialen Einheit und Einzigkeit der menschlichen Natur, die durch die formalen Wesenszüge der Seele nicht gültig und vollkommen bestimmbar ist, zu stehen kommt.

4. Das Verhältnis der vernünftigen und sinnlichen Akte.

Das Vermögen ist das principium proximum seiner Tätigkeit. Diese ist daher notwendig von der Wesensform ihres setzenden Grundes her bestimmt und steht unter dessen metaphysischen Bedingungen und Bezügen. Ist dieser aber im Prozeß der resultatio naturalis einem seinshaft übergeordneten Grunde entsprungen, und zugleich wesenhaft mit ihm geeint, so muß auch seine Tätigkeit eine entsprechende Einheit und Abhängigkeit mit der Tätigkeit des höheren Prinzips aufweisen. Die formale, finale und effektive Ursächlichkeit des Verstandes bescheidet sich daher nicht mit der Setzung des niederen Vermögens, sondern bestimmt und durchwaltet dessen aktuale Vollendung, seine Tätigkeit. Dabei ist zu beachten, daß es sich hier nicht um einen starren, mechanischen Bezug handeln

(Fortsetzung von Anm. 3, S. 37)
begrifflichen Verhalte. Es ist jedoch wichtig, sich von Fall zu Fall die dialektischen Zusammenhänge beider Bedeutungen und ihre begriffliche Einheit vor Augen zu stellen.

kann, da ja die wesenhafte Einheit von Sinn und Vernunft eine lebendige Eigenwirklichkeit der niederen Potenz nicht aufhebt, daß vielmehr die metaphysische Einheit der Vermögen nur den ontologischen Grund bedeutet für die Wirklichkeit und Möglichkeit eines freien, lebendigen Ineinandergreifens sich gegenseitig bedingender, bestimmender und vollendender Tätigkeiten, daß dann erst auf dem Grunde dieser aktiven und materialen Ursächlichkeit der operationes die Möglichkeit der Bildung eines einheitlichen, ganzen Aktkompositums als eines actus humanus gegeben ist. Darüber heißt es bei Thomas: Sicut [autem] in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam: sic etiam et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti unde patet, quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum et unum, sed est secundum partes multa.[1]

An anderer Stelle erscheint die essentia animae als causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum. . . .[2] ein Verhältnis, das notwendig in analoger Weise sich zwischen den ordinierten Vermögen wiederholt, wobei offenbar im Begriff eines principium activum die zeugende und bewegende Ursächlichkeit ineins gefaßt wird.

Aus den ersten Sätzen erhellt zunächst, daß sich das ursprüngliche Verhältnis einer metaphysischen, substantialen Einigung von Geistform und Materie innerhalb der menschlichen Natur, das sich uns in analoger Ausprägung innerhalb der Vermögen darbot, zum dritten Male wiederfindet in der Wirkeinheit der real geschiedenen Tätigkeiten. Es ist die Frage nach der Struktur der resultatio naturalis, die sich uns hier von neuem stellt auf einer dem metaphysischen Prozeß der Gestaltgewinnung der Vermögen seinshaft untergeordneten, aber analog geformten Stufe; sie steht im Hintergrund der Erörterung der metaphysischen und zeitlichen Priorität der Akte, die in ihrer dynamischen Abfolge, seinshaft erniedert und in privative Werdemannigfaltigkeit zerstreut, das ihnen zu Grunde liegende Potenzverhältnis widerspiegeln; nur sie ermöglicht ein ontologisches Verstehen der Möglichkeit und inneren Bildung eines Aktkompositums angesichts der Eigenständigkeit sinnlicher Bewegungen und der formalen, unvermischten, aus eigener Aktualität sich vollziehenden Geisttätigkeit.

In folgerichtiger Abwandlung des begründenden Potenzverhältnisses erscheint daher in den angeführten Sätzen die bewegende Verstandestätigkeit als ein formaliter se habens, welchem die materiale

---

1. s. th. 2. 1. q. 17, a. 4 c.
2. s. th. 1. q. 77, a. 6 ad 2.

Bestimmbarkeit der niederen Akte entspricht.[1] Ward im Vorausgehenden von uns großes Gewicht gelegt auf die Setzung der Sinnlichkeit durch die Vernunft, so könnte eine mechanische Übertragung dieser Ursachbeziehung auf die operationes die sinnlichen Akte aus den vernünftigen entspringen lassen, was offenbar als allgemeine These eine Ungereimtheit bedeutet. Eine solche Auffassung übersieht nämlich, daß notwendig, wie bei der generatio der Vermögen, der metaphysisch spätere Akt, also der sinnliche, sich im zeitlichen Vorgang des Entstehens früher vollendet, daß mit der Setzung des Vermögens ein hinreichendes Prinzip, eines wirklichen Aktes gegeben ist, daß daher der Akt der Vernunft weder die allgemeine Bedingung des sinnlichen, noch den Grund seiner Realisierung bedeuten kann. Die determinierende, informierende Tätigkeit der intelligenten Akte hat vielmehr nur noch Raum, wo die vollendete Einheit eines actus humanus noch nicht konstituiert ward, wo die untergeordneten Akte von ihren Prinzipien her nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit einer realen Ordination auf die höhere Potenz hin an sich tragen; und dies ist faktisch, insofern die Individualität des einzelnen Aktes durch die allgemeine Ursache eines Vermögens unendlicher Akte nicht restlos innerlich bestimmt werden kann. Es kann daher nur der einzelne Akt der Vernunft den einzelnen der sinnlichen Potenz für sich selber determinieren und ordinieren.

Eine solche ergänzende Bestimmung des niederen Aktes setzt die potentielle Einheit der Tätigkeiten oder die wirkliche Einheit der Prinzipien voraus, sie verlangt aber ferner, da die Tätigkeiten sich bewußt und zweckmäßig bestimmen, daß diese einander im Grunde der Einheit der Vermögen schon geeint sind, oder, wie wir schon darstellten, daß die Vernunft die Bewegung der Sinne als die ihre im eigenen Schoße hat und um sie weiß.

Soll aber eine wesenhafte Einheit der Akte sich verwirklichen, so darf die Ursächlichkeit der höheren Potenz sich nicht erschöpfen in einem Anstoßen oder In-Bewegung-setzen gegenüber der niederen Tätigkeit, sondern es ist notwendig, daß die virtus prioris actus remanet in actu sequenti,[2] d. h. er muß diesen determinierten Akt, auch wenn er einer niederen Potenz angehört, über die Dauer seines Vollzugs hin nach Möglichkeit einbeschlossen halten in seiner eigenen Wirklichkeit. Er bildet so mit ihm eine lebendige Akteinheit, deren einzelne Teile sich ob der privativen Eigengesetzlichkeit des materialen Geschehens und ob der fortbestehenden Freiheit der niederen Potenz und ihres Aktes nicht immer und notwendig in einer mechanischen Ordnung und Parallelität entsprechen müssen, die aber doch im Ganzen des vollendeten Aktvollzugs die formal-materiale Grundstruktur eines actus humanus als quoddam unum et totum aufweisen müssen. Dieses metaphysische Verhältnis ist überdies der Grund für die Möglichkeit mehrerer gleichzeitiger Akte, die nur

---

1. vgl. auch s. th. 2. 1. q. 13, a. 1 c.
2. S. th. 2. 1. q. 17, a. 1 c.

in ordinierten Potenzen statt haben können.[1] Wie schon erwähnt, darf das formal-materiale Verhalten der Tätigkeiten nicht im Sinn einer starren, gar unbewußten Wesensgesetzlichkeit gedeutet werden, sondern es erfüllt sich in der freien, lebendigen Tätigkeit selbst, in deren Intentionen es zu stehen kommt. In der Frage nach dem imperium rationis und dem Gebrauch der Vermögen durch den Willen[2] muß es sich daher ebenso enthüllen, wie im Wirken des intellectus agens und dem discursiven Erkenntnisakt.

Als Grundgestalten der Ursächlichkeit der Tätigkeiten begegnen uns:

1. Das movere schlechthin, als Inbegriff der innerlichen Bewegung und Bestimmung der niederen Potenz oder Tätigkeit zu einer ihr aus sich selber nicht zukommenden Wirkweise; inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam.[3]

2. als zweckbestimmende Tätigkeit, denn semper ars vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus.[4]

3. Ihr entspricht im Einzelnen die Kraft und Wirksamkeit des Ordnunghaltens, der regulatio.[5]

4. Schließlich begegnen wir dem instrumentalen Gebrauch der niederen Akte zur Konstituierung und Vollendung der höheren, dessen Wesen und Bedeutung durch eine Herausarbeitung der Einheit von Phantasma und intellektuellem Akt deutlich werden dürfte; und

5. als einer spezifische Weise der aktiven Bestimmung dem „formare" von „phantasmata", der Neubildung von sinnlichen Vorstellungselementen durch die Vernunft, deren sie bedarf, falls der rationale Diskurs den Anschauungsgehalt des von den Sinnen dargebotenen Phantasma übersteigt; quia in potestate nostra est, formare phantasmata accomodata considerationi quam volumus.[6]

6. Bei dieser Gestaltung eines sinnlichen Bildes ist der Intellekt durch die Spezies oder Form seines Aktes causa exemplaris des phantasma, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine.[7]

Dieser bewegenden, zielsetzenden, beherrschenden, gebrauchenden, bildenden und urbildlichen Wirksamkeit des Verstandes entsprechen die Weisen materialer Ursächlichkeit auf Seiten der Sinnlichkeit: 1. Die sinnliche Bewegung ermöglicht nicht nur, so weit sie generatione prius[8] ist, durch ihr Dasein die bewegende Ursächlichkeit des Intellektes, sondern insoweit sie selbst virtute superioris

---

1. S. th. 1. q. 62, a. 7, ad 3.
2. vgl. s. th. 2. 1. q. 9, a. 1 c.
3. s. th. 2. 1. q. 17, a. 4; vgl. auch s. th. 1. q. 105, a. 5 c,
4. ibid. . . . q. 9, a. 1 c.
5. ibid. . . . q. 17, a. 7 c: appresensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis.
6. S. c. G. 2. q. 73 (42) vgl. auch (39).
7. ibid. (39).
8. S. c. G. 2. c. 21 (6).

potentiae agit, kommt sie darin, so wie die Materie erst in der Einheit mit der Form zur Wirklichkeit gelangt, zu sich selber als zu einer spezifisch menschlichen Bewegung. Sie konstituiert dabei als metaphysischer Teil, d. i. als suszipierendes Substrat in der Einheit mit der Verstandestätigkeit den actus humanus ut quoddam totum et unum, und verhält sich in ihm zur übergeordneten Bewegung wie das Sinnesvermögen zur Vernunft und der organische Körper zur Geistseele.

2. Da die sinnliche Bewegung aber außerhalb des Denkens eine eigene Gestalt und Wirklichkeit gewann, die von dem ordinierten Vermögen her allgemein auf das universelle Ziel des actus humanus angelegt und gerichtet ist, so vermag sie sich von sich her im Sinne des actus totus wirkend zu verhalten und der regulatio und dem „perducere ad finem superiorem" „disponendo"[1] entgegenzukommen.

3. Als „instrumentum" oder „causa secundaria" bewahrt die niedere Tätigkeit ihre eigene Wirklichkeit, indem sie mit der Hauptursache nicht völlig verschmilzt und deren Seinsweise teilt, sondern dem allgemeinen Ziel per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi zustrebt. Diese forma propria bewahrt sie auch in ihrer metaphysischen Wesenseinheit mit dem perfekten höheren Akt, in dem sie als „fundamentum" eine eigene Weise materialer Ursächlichkeit gewinnt.

4. Das materiale Verhalten der sinnlichen Akte gründet ontologisch in der Materialität des Vermögens; auf Grund ihrer Zusammensetzung mit dem rein passiven Prinzip der Materie sind sie jedoch zu gleicher Zeit weithin der Determination des Verstandes entzogen und sind imstande, privative Gegenwirkungen zu setzen. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis: [et ideo ex hac parte impeditur][2] . . .

Die materiale Ursächlichkeit der Sinne erscheint also gegenüber den Bewegungen des Intellektes ebenso auslösend wie empfangend, gegenüber dem actus totus aber konstituierend und tragend (fundamentum), gegenüber dem immanenten, universellen Ziel sowohl fördernd als auch hemmend.

5. Zusammenfassende Schlußbetrachtung.

Damit schließt die allgemeine Erörterung über den metaphysischen Prozeß der Gestaltgewinnung der Vermögen aus dem zeugenden Formgrund der Seele und die in diesem wurzelnde mögliche Einheit, Mannigfaltigkeit und innerliche Ordination der Tätigkeiten. Durch drei analog strukturierte Wirklichkeitsschichten hindurch enthüllte sich uns die für die Fortführung der Problematik überaus wichtige, grundlegende, im gesamten Bereich einer außermenschlichen Schöpfung nicht wiederkehrende Gestalt einer formal-effektiven Ein-

---

1. s. th. 1. 2. q. 5, a. 6, ad 1.
2. ibid. . . . q. 17, a. 7, c et ad 3.

heit, wie sie in der resultatio naturalis gegeben ist. Es ist die Konstituierung eines formal-materialen, substantialen, wesenhaft einigen Ganzen, innerhalb dessen umfassender und durchgreifender Einheit die Zwiespältigkeit und lebendige Spannung zweier freier, ebenso wesenhaft, in-, unter-, für-, wie neben-einander gesetzter Vermögen und ihrer Tätigkeiten Raum haben. Gegründet ist dieser Zusammenhang der Potenzen auf die Ursachbeziehungen der Form, des Zweckes, des Urbildes und der Bewegung einerseits und der materialen Gegen- und Mitwirkung in ihrer mehrfältigen, schwankenden Gestalt anderseits. Die gleichen kausalen Zusammenhänge aber erscheinen in den von den Vermögen bewirkten Tätigkeiten, wo sie nicht nur den metaphysischen Aufbau des einzelnen Aktes als notwendige innerliche Bezüge durchwalten, sondern sich ebenso im freien, bewußten Tun und Setzen als allgemeine Grundgesetzlichkeiten des Zusammenklangs der Akte darbieten.

Die Frage nach der Möglichkeit dieser Einheitsstruktur führt uns zurück zur substantialen Einigung von Geistform und Materie. Wir verwiesen schon darauf, daß die Problematik der Erkenntnis als Metaphysik notwendig auf diesen Grund stößt, dessen eigene ontologische Durchlichtung innerhalb einer allgemeinen Ontologie zu geschehen hat. Ist die Möglichkeit einer solchen substantialen compositio vorweggesetzt, dann geht es nicht mehr an, eine metaphysische Erkenntnisproblematik auf einer von ihr her ganz und gar bestimmten Ebene zu entfalten, ohne zu bemerken oder einzugestehen, daß es in Wahrheit die ursprünglichere des substanzialen Ganzen in seiner Ganzheit und Einheit selber ist. An diesen methodischen Fehler scheint uns die gesamte Erörterung über den intellectus agens und die Möglichkeit seiner Tätigkeit zu leiden, wie sie in der neuscholastischen Literatur begegnet. Sie ist in den meisten Fällen angesichts der selbstverständlichen Vorausnahme der Möglichkeit der Leib-Seele-Einheit durchaus unecht und nicht mehr streng metaphysisch.

III. Das Wesen des sinnlichen Aktes.

1. Der Begriff des „sensus"; die allgemeine Problematik seines vermittelnden Seins und Wirkens.

Das Wort „sensus" ist dreifach prädizierbar und zwar einmal als Differenz von der Seele als dem Prinzip der Vermögen, zweitens von der Potenz der Sinnlichkeit und drittens von deren aktualisierter perfekter operatio.[1] Verweist die erste Aussage den sensus seinem letzten Grunde nach in das Innere des geistigen Seelenprinzips, welches als ein unvermischtes, ungeteiltes Ganzes er daher wesentlich mitbestimmt, so erscheint er als Vermögen als auszeichnende Wesenseigentümlichkeit der menschlichen Natur als eines Kompositums. In ihm durchdringen und gestalten sich die metaphysischen Teile des substanzialen Ganzen, die Geistform und die Materie, zur wirkfähigen Einheit, und zwar nicht nur zur Aktualität des Sinnesvermögens, sondern durch dieses hindurch zur vollendeten Seinsweise der geistigen Potenzen. Die dritte Aussage, die den actus completus des Vermögens betrifft, sieht die sinnliche Wirklichkeit noch weiter aus der Innerlichkeit des Geistprinzipes gerückt, da der sensus als potentia passiva[2] unmittelbar vom motus naturalis aktualisiert wird und seinen erkannten Gegenstand von ihm her empfängt. Er bildet daher mit der körperlichen Natur eine problematische Einheit, deren Wesen zu bestimmen uns aufgegeben ist; „motus est communis actus moventis et moti".[3]

Alle drei Aussagen, von denen jede für sich genommen sich auf eine Seinsweise des sensus bezieht, lassen erst in ihrer Einheit die ganze metaphysische Wirklichkeit des sensus offenbar werden, die sich weder in der Aktualität einer Empfindung, noch in der „Abstraktion" eines sinnlichen Vermögens erschöpft, sondern als wesenhafter Teil der menschlichen Natur sowohl diese als Ganzes als auch ihre Teile vollendend determiniert, und auch als Tätigkeit, aus dem Grunde des totum potestativum hervorgehend, nur in der Ganzheit eines actus humanus in ihrer spezifischen Wirklichkeit faßbar ist. Die Sinnlichkeit stellt so ein eigenartig und schwierig aufgebautes Vermögen dar, insoweit sie im Bereich des rein Formalen entspringt, aus ihm und für es ihre Wirklichkeit hat, aber als vermittelndes Vermögen zwischen Geist und Körper eine seinshaft untergeordnete Seinsweise gewinnt, welche den physischen Wirkungen unmittelbar zugänglich ist.

Da das Geschehen des Wahrnehmens vom Körperlichen her

---

1. S. th. q. 79 a. 1 ad 1 und S. th. I q. 77, a. 1 ad 7.
2. S. th. q. 79 a. 3 ad 1.
3. S. c. G. II. c. 57.

anhebt, aber um eines Spirituellen willen geschieht, so stellt es notwendig einen aufsteigenden Vollzug dar, wie er zwischen zwei qualitativ geschiedenen und einander untergeordneten Seinsbereichen möglich ist, ohne daß die Grenze des Übergeordneten je erreicht oder überschritten würde. Der Sinn hält vielmehr seinen Gegenstand immerfort als einen partikulären zwar außerhalb der Materie, aber doch nicht außerhalb materieller, individuierender Bedingungen,[1] gewinnt aber dennoch im immanenten Prozeß der Selbstvollendung eine fortgesetzt ansteigende Annäherung seiner Erkenntnisse an die Universalität und damit an die formale Wesentlichkeit des Vernunftwissens.

Da nun der Prozeß der sinnlichen Erkenntnis von den Körpern her anhebt, kraft eigner immanenter Aktualität zur Vollendung strebt, ohne von sich aus in den Akt der Vernunft einzumünden,[2] und mit ihr auch eine nur dynamische Einheit zu begründen, so erhält er den Anschein einer unterhalb der geistigen Vermögen sich selbständig ausbreitenden, in sich geschlossenen und auf sich selbst gestellten Wirklichkeit. Diese Auffassung scheint denn auch in der Tat unausgesprochen jenen Erörterungen zu Grunde zu liegen, welche die intellektuelle Tätigkeit auf Grund einer „unbewußten" Spontanität des intellectus agens unvermittelt in der Ebene der reinen Geistigkeit sich vollziehen lassen und so die bewußte Wirklichkeit des Denkens durch die Kluft eines unbewußten Vorgangs von der qualitativ niederen, sich selbst bewußten Sinnlichkeit ablösen, die umsomehr auf sich selbst gestellt ist, als außer einer mittelbaren „reflexio" keine unmittelbare Verbindung der beiden Bewußtseinswirklichkeiten zugestanden wird. Wie wenig eine solche Lösung, die in der neuscholastischen Literatur immer wieder begegnet, der thomistischen Lehre entspricht, ist bereits durch die einleitenden Erörterungen hinreichend dargetan.

Die Selbständigkeit des von den Körpern bewirkten sinnlichen Vorgangs geht keineswegs über die bereits klar gefaßte Eigenständigkeit, Freiheit und privative Eigenwirklichkeit eines aus der Vernunft resultierenden Vermögens hinaus. Denn wenn auch der sinnliche Motus von sich aus keinen Übergang zum Akt der Vernunft erwirken kann, so ist er dennoch als spirituelle, immanente operatio durch das innere Gepräge jenes Vermögens über sich hinaus bestimmt, welchem als seinem Prinzip er primär entstammt. Das Vermögen selbst steht jedoch gänzlich unter den Bedingungen einer resultatio naturalis, kraft der es nicht nur teleologisch zur Vernunft hingeordnet ist, sondern von den Akten der Vernunft, also auch jenen des intellectus agens, immerfort in der Helle geistigen Bewußtseins durchwirkt ist. Die Einheit der Potenzen und ihrer Tätigkeiten ist nämlich von oben her gesetzt, und was daher via generationis von unten her über die Beschränkung einer

---

1. In II. an. L. 5 (284).
2. causa disponens non est nobilior suo effectu. S. th. 2. 1. q. 66 a. 6 ad 3.

niederen Seinsstufe nicht hinausführt, kann dennoch durch eine vorgängige, aus dem Innern der Geistseele stammenden Setzung dem Ganzen der geistsinnlichen Natur eingeordnet sein und immerfort in der Einheit des aus den höheren Potenzen metaphysisch früher entfließenden actus humanus stehen.

2. Die „Passivität" des sensus.

Die Bedeutung der sinnlichen Passivität zu klären, stellt uns vor eine spezifische und notwendige Aufgabe der Erkenntnislehre als einer Metaphysik, insofern uns im Begriff der „passio" eine der Grundbestimmungen der allgemeinen Ontologie begegnet, deren Anwendbarkeit eine Klärung und Fassung des analog strukturierten Aktpotenz-Gefüges des Seins voraussetzt. Die Kennzeichnung des sensus als „potentia passiva"[1] geschieht keineswegs, wozu eine flüchtige Betrachtung führen könnte, auf Grund ihrer Materialität, ihrer körperlichen, accidentellen Wandelbarkeit und substanzialen Zerstörbarkeit, die sie mit den Naturdingen gemein hat, sie gründet auch nicht in der Materialität der von den Körpern herrührenden informatio, sondern sie ist primär und eigentlich bedingt durch das Spezifische ihrer immanenten, spirituellen Tätigkeit: das Erkennen. Dieses hat als potenzielles seinen Gegenstand nicht aus sich, sondern empfängt ihn von außen und ist dadurch als rezeptives auf eine uneigentliche Weise „passiv". „Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati.[2] Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. . . . Est autem duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis".[3]

Das Problem der Einheit von unechter und echter passio, das uns hier begegnet, ist in sich mehrfach verschlungen und stellt uns zunächst vor die Fragen:

1. Welches ist der Terminus der Aequivokation „passio" worin gründet die analoge Einheit der Bedeutungen?

2. Welches ist der eigentliche Gehalt der Aussage im Falle der sinnlichen Erkenntnis?

3. Wie verhält sich diese Bedeutung zu den accidentellen, aber echten passiones, die innerhalb der sinnlichen Potenz geschehen?

3. Die Aequivokation „Passio".

Das nomen passio wird wie seine Entsprechung „motus" „aequivoce"[4] ausgesagt; aequivoce kann hier nicht in seinem eigentlichen Sinn verstanden werden, nach welchem das gleiche Wort von verschiedenen Dingen prädiziert wird „secundum rationem totaliter diversam",[5] sondern es dürfte eine Weise verminderter Analogie

1. S. th. 1 q. 79 a. 3 ad. 1.
2. S. th. 1. 2. q. 22 a. 1. c.
3. S. th. 1. q. 78 a. 3 c.
4. S. th. 1. q. 14 a. 2 ad 2.
5. In XI Met. L. 3 (2197).

ausdrücken, die durch das Zufällige des Entsprechenden bei wesentlicher Bedeutung des Unterscheidenden zustande kommt.

Das Wort „pati" wird eigentlich ausgesagt, „quando aliquid recipitur cum alterius abjectione";[1] in dieser Bedeutung schließt es eine echte Analogie ein, insofern der wesentliche Gehalt des Terminus „passio": die „receptio cum abjectione" eine Unterscheidung birgt, welche den „Fortfall", den „Verlust" als den ursprünglichen Bestand der Aussage „leiden" betrifft: „quandoque enim abiicitur id, quod non est comveniens rei, . . . alio modo quando e converso contingit: Sicut aegrotare dicitur pati".[2] Auch bei dieser Unterscheidung gilt zu beachten, daß die Grundbedeutung des „pati" auf eine „Privation" gerichtet ist, daß daher notwendig jede abwandelnde Bestimmung des Aussagegehaltes, welche die Privation aufhebt, die Analogie in der Richtung einer Aequivokation forttreibt. Es liegt eben in der Eigenart jener Worte, deren Bedeutungsgehalt durch Negation oder Privation von vornherein beschränkt ist, daß jede positive Bestimmung ihre ursprüngliche Meinungsrichtung aufhebt. Im Falle der genannten Bedeutungserweiterung handelt es sich jedoch um die Verwandlung der „Beraubung" in eine einfache Verneinung, des „Verlustes" in ein bloßes Vonsichgeben, sodaß sich die Grundbedeutung noch in einem verwandten Umkreise hält und dadurch den ursprünglichen Wortgehalt nicht vollständig auflöst.

Anders verhält es sich jedoch mit der „passio comuniter dicta",[3] nach welcher gilt: „omne recipere est pati, etiamsi nihil abiciatur a re . . .",[4] denn nun wird die ursprüngliche Bedeutungsrichtung des „Leidens" so entscheidend verlassen, daß der neue Wortsinn ihr geradezu entgegengesetzt ist und das Grundmerkmal der Privatio durch die entgegengesetzte Auszeichnung der „Vollendung" ersetzt wird. Die „Analogie" ist demnach um ihr wesentliches Merkmal gebracht; die Aussageeinheit ist nur noch „aequivok". Freilich es liegt keine völlige, durch nichts erklärbare Zufälligkeit des gleichen Wortgebrauches vor; denn so sehr die Grundrichtung des ursprünglichen Sinnes sich gewandelt hat, als negative Bedeutung besaß sie notwendig ein positives, sie ermöglichendes Substrat, ein Genus, dem gegenüber das privative Merkmal differenzierende Kraft innehatte. In diesem Begriff wurzelt nun die Möglichkeit einer weiteren Abschwächung der Analogie des privativ verstandenen Terminus, allerdings nur durch die Umkehrung der Bedeutungsrichtung von der Schärfe der kontrahierenden Differenz her, zur Allgemeinheit des umfassenden generischen Begriffes. Dieser Vorgang scheint dadurch veranlaßt, daß die analoge Zweiheit des eigentlichen Wortgebrauchs bereits eine dialektische Bewegung von der „Beraubung" zur Verneinung d. h. von der spezifischen Bedeutung zur blasseren Allgemeinheit und damit zur Annäherung an das noch allgemeinere Genus

1. S. th. 1. 2. q. 22 a. 1 c.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid.

der definitio in sich trägt.[1] Beschleunigt wird dieser Rückgang dadurch, daß die „passio cum abjectione non convenientis“ wesentlich eine „perfectio“ darstellt, wenn auch als Aufhören seines unvollkommenen Zustandes und so den ursprünglichen Wortsinn auch inhaltlich schon so weit verwandelt, daß von ihm in gleicher Weise gilt, wie vom recipere commune: „Hoc enim magis est perfici quam pati“.[2] Von dieser „passio“, die demnach in gleicher Weise wie ihre aequivoke Entsprechung „motus“, immer noch „in similitudine“[3] gebraucht wird, gilt nun ganz allgemein: „Passio ad defectum pertinet, quia est alicuius, secundum quod est in potentia“.[4] Das „recipere“ beschränkt oder verflüchtigt also das Unvollkommene einer „abjectio“ des motus oder pati zum Mangel des Subjektes, auf welchen sich der Vorgang bezieht, wobei auch der Defekt nur in erweitertem Sinn eines „Potentiellen“ genommen werden darf; der Vorgang selber aber erscheint als perfectio.

Wurzelt demnach die analoge Bedeutungseinheit der Aequivokation „passio“ in der kategorialen Allgemeinheit des „recipere“; so gilt es jetzt, den eigentlichen Gehalt der Aussage im Falle der sinnlichen Erkenntnis schärfer zu fassen.

Die „aequivoke Passivität“ des Sinnes.

Die Bedeutungswandlung tritt beim Sinn umso schärfer hervor, als der Begriff der passio hier einbezogen ist in eine ihr metaphysisch konträre Wirklichkeit, mit deren Grundcharakteren sie überhaupt nicht vereinbar ist und ihnen daher nur, sofern sie im modus deficiens der Potentialität Dasein haben, und dann nur „accidentell“, zukommen kann. „Moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens sed in quantum est potentia cognoscens“.[5] „Intellectus non se habet ut agens vel ut patiens nisi per accidens“.[6]

Notwendig nähert sich damit die „passio spiritualis“ trotz ihrer accidentellen und in der Potentialität gründenden Seinsweise dem wesenhaften Gepräge alles Geistigen als einer vollkommenen oder doch zur Erlangung ihrer spezifischen Vollkommenheit angelegten Weise formalen Seins: sie wird schlechthin „perfici“,[7] und vollzieht sich als solches, trotz der notwendigen Spaltung allen potentiellen Seins (. . . . quia per hoc quod est in potentia, (intel-

---

1. Weder vom genus noch von der definitio ist hier im eigentlichen Sinn die Rede, da wir uns innerhalb der Prädicamente befinden; passio ist als „tertia species qualitatis“ (In V. Met L. 20 1065) und auch als eine der Kategorien von keinem Genus mehr übergriffen. Das genus kann daher hier nur den Sinn einer ursprünglicheren, verdeutlichenden Bestimmung haben, welche den analog untergeteilten Inbegriff der Kategorie besser ausdrückt als der privative Terminus passio.
2. S. th. 1. 2. q. 22, a. 1. c.
3. S. th. 1. q. 18 a. 3 ad 1.
4. S. th. 1. 2. q. 22 a. 2 ad 1. Vgl. auch 1. 2. q, 18, a, 1, ad 1,
5. S. th. 1 q. 56 a. 1 c; vgl. 1 q. 14 a. 2 ad 2.
6. De Ver. q. 8 a. 6 c.
7. Siehe S. th. 1 q. 14 a. 2 ad 2.

lectus) differt ab intelligibili)[1] und des dadurch geforderten „äußeren“ Übergangs der Bewegung, im auf sich selbstgerichteten Innern des geistigen Seins als „actus immanens“. Als solcher ist er zwar „motus“ (passio aequivoca), aber „actus perfecti, existens in actu“[2] und hat als Bewegung, die ebenso von außen kommt, wie im Innern geschieht, das Ziel, das Potentielle zu aktualisieren und die privative Zweiheit aufzuheben. „. . . . in actione, quae manet in agente, oportet ad hoc, quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti“.[3] Das Objekt selber, die von außen eingehende formale Ursache des Aktes, gewinnt durch die receptio notwendig Anteil am „esse spirituale in immutato“,[4] sodaß der formale Teil, der sich vor der Tätigkeit in „esse completo “ (naturali) befand, von sich aus die Seinsebene des immanenten Aktes erreicht.

Damit hat die Ausbreitung des eigentlichen Aussagegehaltes der „passio aquivoce sumpta“ bereits die Schärfe der Problematik angezeigt, die aus der Begegnung zweier der aktualen Struktur nach völlig entgegengesetzter Seinsbereiche erwächst und uns zur Frage zwingt: Was ist an einem sinnlichen Akt das „spezifisch Passive“ und wie und wodurch wird es möglich innerhalb dessen Immanenz.?

5. Die „reale“ Unterscheidung von „Receptio“ und „Sensatio“.

Die Antwort hat zunächst wiederum auf die analogen Bedeutungen des Wortes „passio“ zu verweisen, die auch bei eingeschränktem Gebrauch mitzuschwingen scheinen; denn „operationes . . . sensibiles sine motu non fiunt“.[5] Es heißt zwar, daß eine „passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum sc. compositum patitur“,[6] allein die Spiritualität des eigentlichen „recipere“ wird immerfort durch die nahegelegte Umdeutung zum Akt einer „factio speciei in organo“ bedenklich in Frage gestellt, oder doch in die Zweiheit eines transeunten und immanten Aktes gespalten. So unterscheidet Josef Geyser[7] „die Aufnahme einer Form im Wahrnehmungsvermögen (species impressa)“ und „die aus dem durch jene Form aktualisierten Wahrnehmungsvermögen hervorgehende immanente Tätigkeit des Wahrnehmens“. Motiviert ist eine solche Scheidung dadurch, daß gemeinhin die „passio“ schlechthin als „effectus agentis“ gilt, die Tätigkeit selber als „actio

1. Ibid.
2. Vgl. S. th. 1 q. 18 a. 1 c.
3. S. th. 1 q. 56 a. 1 c.
   Die angeführten Stellen gelten, wie für den Intellekt so auch für die Sinnlichkeit, da sie beider Potentialität, Rezeptivität und Immanenz in gleicher Weise betreffen.
4. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.
5. S. th. 2. 2. q. 180 a. 6 c.
6. S. th. 2. 1. q. 22 a. 1 c.
7. Jos. Geyser: Wie erklärt Th. v. A. unsere Wahrnehm. v. d. Außenwelt? Philosophisches Jahrbuch der Görres Ges., XII. Jg. 1899 P. 133.

exterioris“ [1] von der immanenten Bewegung des sentire geschieden erscheint, das Verhältnis zum Objekt, welches als „res naturae“ nur „passive“ Bewegungen verursachen kann, als „moveri“ [2] bestimmt wird und vollends dadurch, daß einige Sätze ausdrücklich eine solche Auffassung zu enthalten scheinen. So werden von Thomas bisweilen metaphysische Kompositionsverhältnisse durch zeitliche Termini dargestellt, und es ist nicht immer leicht, die eigentliche Intention solcher Stellen sicher zu fassen. So findet sich über das sentire: „est enim operatio sensus iam facti in actu per suam speciem . . .“,[3] wonach offenbar die eigentliche immanente Tätigkeit des Wahrnehmens als eigener Akt der perfekten d. h. aktualisierten Potenz gedacht, das „facere in actu per speciem“ aber durch das „iam“ deutlich abgeschieden scheint als ein der perfectio vorausgehender, sie bewirkender Akt. Die auffällige Betonung, daß „in parte sensitiva omnes virtutes passivae“ seien, scheint nur durch eine solche Annahme hinreichend erklärt. Denn die Bewegung beginnt mit dem motus der Naturdinge, die von sich aus keinen immanenten Akt unmittelbar herbeiführen können, sondern zu dessem innerlichen Prinzip nur durch das „Medium des Organs“ zu gelangen vermögen, welches sie jedoch nur soweit bewegen, als es den Bedingungen körperlichen Seins unterworfen, d. h. in der Einheit der Natur durch das Substrat der materia prima einbegriffen ist. Dabei gilt zu beachten, „. . . . quaelibat causa primo operatur in id, quod est sibi propinquius et per illud operatur in alia magis remota“,[4] was in diesem Falle heißt, daß wir einen transeunten Akt gegenüber dem Organ anzunehmen hätten, der einen zweiten immanenten, im Innern des Organs von der Potenz her entspringenden ermöglichte. Das Organ hätte dann als affizierbare res naturae einmal die Bedeutung der Vermittlung der Tätigkeiten, zum zweiten aber gründete in ihm die Möglichkeit einer Verwandlung der naturalen Affektion in eine „subjektive“ Qualität, welche Auffassung einem „kritischen Realismus“ entgegenzukommen scheint, der nur den „primären Qualitäten“ objektive d. h. physische Realität zuerkennen, die „sekundären“, wenigstens ihren spezifischen Empfindungsgehalten nach, auf psychisch-physische Organfunktionen zurückführen möchte.

Wir halten dafür, daß diese Anschauung mit der thomistischen Lehre nicht übereinkommt und zwar, abgesehen von der ausdrücklichen Gegensätzlichkeit thomistischer Darlegungen, deshalb, weil sie die metaphysische Akteinheit des sinnlichen „recipere“ mit dem „moveri ab exteriori“ und dem immanenten Prozeß des „sentire“ aufhebt, weil sie die spezifische Begründung einer „Objektivität“ der sinnlichen Erkenntnis nicht beachtet, die ausdrücklich hervorgehobene „Aequivokation“ der passio und damit die Spiritualität

1. S. th. 2. 2. q. 59 a. 3 ad 3.
2. S. th. 1 q. 56 a. 1 c.
3. In III. an L. 12 (766).
4. S. th. III. q. 56. a. 1 c.

des Aktganzen nicht entscheidend in Rechnung stellt, weil sie die metaphysische Bedeutung des Organs verkennt und schließlich der innerlichen metaphysischen Aktkomposition nicht gerecht wird.

6. Die „Receptio" als „accidens" des sentire.

War im Vorausgehenden das spezifisch Passive als die immutatio des Organs durch den motus naturalis und als die damit verbundene „impressio speciei in organo" gedeutet worden, durch welche die immanente Tätigkeit des Wahrnehmens ermöglicht sein sollte, so wird unsere Aufgabe sein, das Wesen der „Passivität" als eine „accidentelle" Weise von „Geistigkeit" im Innern des immanenten Aktes der sensatio selbst aufzuweisen und das „recipere" als Seinsmodus des sentire selbst herauszustellen. Fällt damit ohne weiteres die „Eigentlichkeit" der Aussage „passio", so hat es vor allem Schwierigkeiten, das „Accidentelle" des „Passiven" darzutun. Denn dies bildet doch dann offenbar einen Wesenszug eines sinnlich erkennenden Aktes. Die Antwort führt uns in die spezifische Einheit und systematische Ganzheit thomistischer metaphysischer Erörterung, welche jede Seinsweise von „Potentialität" nicht aus sich in phänomenaler Deskription festzuhalten sucht, sondern ihr von vornherein im analog abgestuften Gefüge des Seins im Ganzen ihren Ort anweist. Dabei sind die allgemeinen Termini, die das Sein im Ganzen betreffen, und innerhalb aller Seinsstufen analog aussagbar sind, als echte begriffliche (analoge) Einheiten auf eine letzte positive aktuale, vollendete Ausformung ihres Gehaltes begründet, auf welchen sich die Aussage immerfort primär und eigentlich bezieht, und dies auch dann, wenn sie zur Bestimmung untergeordneter potentieller oder privativer Analogien dienen muß. In diesem Falle ist sie dann der unmittelbare Ausdruck einer nicht weiter zurückführbaren, analog ausgeprägten Weise des Seins, deren Wesensverständnis die Züge einer letzten Vollendung dieser Seinsweise erfaßt haben muß. Trifft das Verstehen aber auf Merkmale, welche sich nicht mehr unter die analoge Einheit der Aussage als solcher fassen lassen, d. h. solche, die von sich aus der Steigerung der analogen Seinsweise zu ihrer spezifischen Vollendung widerstehen, so verhalten sie sich zum „metaphysischen Wesen" dieser Wirklichkeit „accidentell", auch wenn sie sie als privative und potentielle notwendig und wesentlich bestimmen.

Dies bedeutet in unserm Fall, daß das „recipere" von sich aus keine Beziehung hat zur analogen Bedeutungseinheit des cognoscere, insofern dieses als spezifische und formale Seinsweise und Vollendung jedwede Potentialität und Gegensätzlichkeit aus sich verwiesen hat; Erkennen als solches ist reine, in sich selbst reflektierte und dadurch durch sich selbst subsistierende Aktualität, in der eine Scheidung von Objekt und Subjekt als konstitutive Elemente des Aktes wie bei der menschlichen Erkenntnis nicht von vornherein als Wesensbestimmung annehmbar ist; ja, das Erkennen kann überhaupt, will man es durch allgemeinere ontologische Charak-

tere deuten, nur durch das Spezifische einer formalen Einheit gefaßt werden, insofern dadurch die Innerlichkeit des Objekt-Subjektverhältnisses kategorial gedeutet wird. Erkennen, das in der Innerlichkeit des eigenen Aktes sein eigenes Wesen in vollendeter Weise als „intuitiv" Geschautes umfaßt, bedarf keiner Determination von außen, noch einer dynamischen Bewegung von innen her, es ist lauteres, vollendetes, unvermischtes formales Sein. Das Spezifische einer solchen „Einheit" muß sich nun überall da irgendwie vorfinden lassen, wo das Wort „cognoscere" sinnvoll ausgesagt wird, oder besser, die analoge Übereinstimmung jedweder Ausprägung von Erkenntnis mit dem Urbild einer formalen Einheit muß als „Einheit" und „Immanenz" des Erkennens immer das beherrschende Wesensmerkmal bleiben gegenüber allen Unterschieden, die eine privativ-analoge Abwandlung mit sich führt. Nur auf diesem Boden läßt sich verstehen, wenn uns begegnet: „unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; in quantum scl. ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui requiritur actio vel passio; actio quidem secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu, passio autem secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles et sensus species sensibiles".[1]

Der Sinn des „per accidens" enthüllt sich uns also durch den Bezug, den die privativen Charaktere des perfizierenden „agere" und des „recipere" aufweisen auf die wesenhafte Aktvollendung und formale Einheit, welche dem vollendeten Erkennen als dem Terminus der Analogie zukommt. Einer solchen Deutung bleibt die Möglichkeit, actio und passio als „wesentliche" Merkmale vom Ganzen der menschlichen oder sinnlichen Erkenntnis auszusagen, insofern damit das spezifisch Individuelle oder Materielle der Erkenntnis, also deren potentielle Charaktere, getroffen werden. Denn diese gründen im W e s e n des Menschen, soweit ihm die zweifache Zusammensetzung nach Wesen und Sein (Akt-Potenz) und nach Form und Materie n o t w e n d i g innewohnt, trotz ihrer privativ-accidentellen Beziehung, die sie zum Wesen der Erkenntnis als solchem haben.

7. Die Einheit des sinnlichen Aktes.

Mit dieser doppelten Fassung einer wesentlichen Aussage sind wir befähigt, die „passio secundem receptionem", trotz ihrer zufälligen Beziehung zur Spiritualität des Aktes, dem sentire als solchem „wesenhaft" zuzuerkennen und es notwendig und im Ganzen von ihm bestimmt sein zu lassen, sofern nämlich dem Aktganzen des sentire die Charaktere der Potentialität und Materialität notwendig eignen. Wenn es darum heißt, „ . . . sec. receptionem tantum dicitur sentire . . . quoddam pati",[2] so wird damit das Wahrnehmen als

1. De Ver. q. 8 a. 6 c.; vgl. auch S. th. 1 q. 56 a. 1 c.
2. S. th. 1. 2. q. 22 a. 1 c.

solches zum Akt der „Hinnahme“ und es selber erlebnismäßig nur als Erfassen einer von außen gegebenen Gegenständlichkeit, einer „Außenwelt“ bestimmbar. Das metaphysische Begreifen von „Wahrnehmung“ als einer privativen Art von cognitio fordert also das „Außen“ als Prinzip der metaphysischen Zusammensetzung des Aktes, andernfalls wir statt „Wahrnehmung“ eine „intellectio formalis“ vor uns hätten. Das erlebnismäßig gegebene sinnliche „videre“ eines „objectum particulare“ ist also formaliter identisch mit der „receptio effectus naturae“, und es lassen sich an ihm auf dem Grunde dieser Formulierungen keine zwei Wirklichkeiten scheiden. Die Unterscheidung liegt vielmehr ebenso ursprünglich im Anschauen eines partikulären Gegenstandes wie in der receptio speciei, verschiedenartige Bestimmungsweisen der gleichen Wirklichkeit, welche darin ihren Grund haben, daß das innerliche Aktganze einmal unmittelbar durch die Weise des innerlichen Erlebnisses (videre) bestimmt wird, im zweiten Fall aber die Bestimmung von den Kategorien einer allgemeinen Ontologie her geschieht, in welcher dann deutlicher und schärfer die aktpotenzielle Schichtung und Zusammensetzung des Erlebnisganzen ausgedrückt wird.

In welchem Maße dem sinnlichen Erkennen als solchem so etwas wie ein „ens particulare“, ein „Gegen“-stand, eine „Außenwelt“ (welche Fassungen dem Intellekt entstammen) überhaupt vorliegt, d. h. in welcher Weise das sinnliche Erkennen sich in seiner eigenen Erlebnisphäre ausprägt und die intelligiblen Charaktere als sensible hat, wird später schärfer zum Problem gemacht. Vorerst gilt es, die Beweisführung für die essentielle Identität von Wahrnehmung und „Hinnahme“ zu vervollständigen und die in einer solchen Einheit gründenden Eigentümlichkeiten herauszustellen.

8. Die Immanenz des „recipere.“

Das recipere selbst ist wesentlich „immanenter Akt“. Denn nur dann ist es „passio aequivoce sumpta“, da ja jede transeunte Tätigkeit (transiens in exteriorem materiam) aus sich heraus eine passio verursacht (infert ex se passionem) im Gegensatz zu den „actiones in agente manentis.“[1] Recipere als „actio transiens“ schlösse wesentlich die „passio propria“ ein. Notwendig ist es daher in die Innerlichkeit des Wahrnehmens selbst hineinzunehmen und folgerichtig ist eine solche Bewegung „actus perfecti, id est existentis in actu“.[2] D. h. aber, daß der Vorgang der receptio in seiner Immanenz und Spiritualität zunächst und eigentlich vom Innern des Vermögens her bestimmt ist und daher notwendig, begegnet ihm das Verstehen von accidentellen Naturprozeß her, mißdeutet wird.

An anderer Stelle wird die Immanenz der „passio“ nicht nur unmißverständlich behauptet, sondern auch die mit ihr gegebene Abwandlung des Immanenzcharakters deutlich: „. . . quod moveri et

1. S. th. 1 q. 23 a. 2 ad 1; S. th. 1. 2. q. 3 a. 2 ad 1.
2. S. th. 1 q. 18 a. 3 ad 1.

pati sumuntur aequivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati . . . Non enim intellectus est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibile vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia. Quia per hoc, quod est in potentia, differt ab intelligibili et assimilatur ei per speciem intelligibilem . . . et perficitur per ipsam sicut potentia per actum."[1] Was hier über den Intellekt ausgesagt wird, gilt uneingeschränkt in gleicher Weise für das sentire, soweit es die Potentialität der immanenten Tätigkeit betrifft. Danach ist nicht nur das sentire selbst „quoddam moveri", nicht nur ist der Akt der sensatio mit der receptio gleichzusetzen, sondern darüber hinaus ist die Immanenz der receptio insofern deutlich behauptet, als die Aequivokation des intellektuellen pati dadurch bewiesen wird, daß der ebenso aequivoke „Motus" des intelligere selbst, in dem die Möglichkeit einer passio gründet, ausdrücklich als „actus perfecti existens in ipso agente" herausgehoben wird.

9. Die Abwandlung der Charaktere der Immanenz durch die „Passio".

War im Vorausgehenden die cognitio trotz der Eigentlichkeit ihrer Aussage, durch das „accidens" des pati oder der Potentialität als sinnliche entscheidend in ihrer wesenhaften Ganzheit bestimmt worden, so wird dies hier in gleicher Weise für den Charakter der Immanenz selber von Bedeutung. Denn diese ist zwar vom „actus perfecti, existens in ipso agente" zunächst nur in der allgemeinen Weise, die ihr in dieser Reinheit nur in formaler Vollendung zukommt, ausgesagt. Zugleich aber tritt, in ausdrücklichem Gegensatz zur Immanenz als einem „actus perfecti", das nur von der Potentialität her verstehbare „perfici" et „assimilari" durch ein irgendwie äußeres Prinzip als Aussage über das gleiche Aktganze auf, ohne dieses in verschiedene motus oder operationes aufzulösen. Das bedeutet aber, daß die Innerlichkeit, d. h. die formale, in sich subsistierende Geschlossenheit der Immanenz durch die potentielle Unerfülltheit des Aktganzen im gegensätzlichen Sinne modifiziert gedacht werden muß, insofern das Potentielle eine irgendwie privative Gegensätzlichkeit zum Formalen (im Sinne der aktualen Vollendung) einschließt. So muß innerhalb der Immanenz die Trennung von sentire und sensibile statthaben, insofern jede Potentialität ontologisch eine Unterscheidung begründet; diese Trennung muß sich jedoch innerhalb der Immanenz halten, da die operative Einigung des Geschiedenen von vornherein in einem actu Vollendeten sich vollzieht. So hat das immanent Vollendete seine innerliche Unerfülltheit, die immanente Akteinheit ihre metaphysische Komposition nach Akt und Potenz, der Akt einen dynamischen, zur Vollendung strebenden Motus, die perfectio ihr perfici, die spezifizierende Form

1. S. th. 1 q. 14 a. 2 ad 2.

des Aktes ihr assimilari, das immanente Einssein mit dem Gegenstand sein recipere, die Innerlichkeit ein „Außen" und schließlich die „actio immanens" als solche im Ganzen einen Anteil an der Seinsweise der transeunten Bewegung. Doch bleiben alle der Potentialität entspringenden Charaktere stets der umfassenden Einheit und Ganzheit der Spiritualität und Immanenz untergeordnet, welche durch jene wesentlich gewandelt, aber nie aufgehoben werden können.

10. Die Species sensibilis; ihr medialer Bildcharakter.

Bleibt noch die schwierige Wendung „. . . . et (intellectus) assimilatur ei (sc. intelligibili) per speciem intelligibilem",[1] wodurch uns wiederum die Auffassung nahegelegt wird, als stünde das sensibile doch gänzlich außerhalb der Immanenz und würde durch ein stellvertretendes, abbildliches Medium, die species, ersetzt. Die also geleitete Deutung läßt das sensibile, die „res naturae", im materiellen Prozeß ein Abbild seiner selbst, auf Grund einer mitgeteilten Qualität, im Wahrnehmungsvermögen erzeugen, an welcher „Bildform" dann die eigentliche immanente operatio des sentire sich entzündet und in Wahrnehmungsakten über die „unbewußte" Spezies hinweg auf eine sehr problematische Weise kraft ihrer Intentionalität das „Außending" wahrnimmt, ja es sogar seiner psychischen Qualität nach irgendwie erzeugt. Diese These, die noch einmal unsere sichergestellte Deutung des sentire als recipere bedroht, gilt es im einzelnen zurückzuweisen. Zunächst verweisen wir, einer späteren Betrachtung vorgreifend, auf die Schwierigkeit, die das sensibile als solches in sich birgt, indem der passive Charakter eines Naturprozesses von sich aus keinerlei Informatio einer ihm wesenhaft übergeordneten geistartigen Wirklichkeit begründen kann. Die Mitteilung einer abbildlichen Qualität wird daher ontologisch nur verstehbar, von der Seinsweise des übergeordneten Spirituellen her, d. h. aus dem Gepräge der Immanenz der Wahrnehmung und ihrer bereits vollendeten Aktualität. Gilt aber vom Wahrnehmen, daß es selbst die Hinnahme ist, so ist auch die Begegnung mit der res naturae so unmittelbar, daß die species im Sinne der vermittelnden Bildform, welche jenseits des Dingseins, vom Ding gezeugt, das Wahrnehmen aktualisiere, gar keinen Raum mehr hat. Diese Erkenntnis wird gesichert durch die Tatsache, daß sich Naturding zum Wahrnehmen verhält wie die vom intellectus agens erleuchtete species actu intelligibilis zum möglichen Verstande, die als eigentliche Form der metaphysisch zusammengesetzten immanenten Erkenntnisbewegung unmittelbar das Gepräge gibt und mit ihr in formaler Einheit verschmilzt. Das bedeutet aber, auf die Sinnlichkeit übertragen, daß die Dinge selbst als actu sensibiles formend in das Wahrnehmungsvermögen hineinragen und in gewisser Weise, soweit sie ein formales Sein haben, in dessen Mitte

1. S. th. 1 q. 14 a. 2 ad 2.

stehen. „Dicendum quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili. Unde per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, sentit, non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem, hoc autem facit vis immaginativa cuius formae quodamodo simile est verbum intellectus".[1]

Nach alledem darf daher von einer species im gekennzeichneten Sinne gar nicht mehr gesprochen werden. Daß es für den Intellekt dergleichen gibt, hat außerhalb der Tatsache, daß das Phantasma selber ein abbildartiges Medium zwischen Dingwelt und Vernunft darstellt, seinen Grund vor allem darin, daß die Seinsart des Phantasma als einer „potentia intelligibilis" keine Information des potentiellen Intellektes herbeiführen kann.

Die species, von der hier die Rede ist, muß wohl unterschieden bleiben von der „species in memoria retenta", die dem phantasma entspricht. Diese letzte, die „species recepta in imaginatione et sensu"[2] ist kein Problem des äußeren sinnlichen rezeptiven Aktes. Sie konstituiert sich vielmehr metaphysisch später als die sensatio und stellt das erfaßte Objekt der äußeren Sinne selbst dar, soweit es im sinnlichen Gedächtnis konserviert ist oder sich der intellektuellen Potenz als phantasma repräsentiert.

Wenn es S. th. I. q. 78 a. 4 heißt: oportet quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium cum praesentialiter imutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet, so liegt freilich zunächst die Auffassung nahe, als sei die „species conservata" nicht nur völlig identisch mit der species recepta, sondern diese letzte müsse rückläufig von der ersten her als unbewußte, bildartige impressio außerhalb einer actu vollendeten sensatio gedeutet werden. Allein hierzu liegt kein Anlaß vor. Denn erstens wird oben keineswegs die metaphysische Identität der species behauptet, sondern nur ihre objektive Selbigkeit und Übereinstimmung, welche sich unserer Deutung des Charakters der determinierenden species ohne Zwang einfügt. Denn ist die species das Objekt selbst unter der Rücksicht seiner von der res naturae her geschehenen Determination, so muß auch in der retentio das Hineinnehmen des objektiven, von außen gegebenen Sachverhalts in das Innere der Seele geschehen und nicht etwa dessen unbewußte organische Vorprägung. Die Möglichkeit, daß dieses Sinnenbild (das Wahrgenommene selbst als innerliche Wirklichkeit) ins Unbewußte des Gedächtnisses schwinde, zeigt ein Problem ganz eigener Art an und muß wohl unterschieden werden von dem bei uns zur Entfaltung gebrachten.

Die Notwendigkeit unserer Auslegung erhellt ferner aus folgenden Erwägungen. Wäre die „species in organo", d. i. jene, welche die sensatio aktualisiert, metaphysisch identisch mit der gedächtnismäßig aufbewahrten, so wäre nicht einsichtig, warum Thomas eine

---

1. Qdlbt. V. a. 8 c.
2. S. th. q. 78 a. 4.

eigene Potenz zur conservatio dieser species ansetzt, da doch ihre unbewußte Wirklichkeit im Organ ihren Verbleib im Innern des Subjekts gewährleistete. Zweitens erübrigte sich ein metaphysisch gesondertes Geschehen der „retentio" oder „conservatio" anzunehmen, das sich obendrein auf Grund der Wahrnehmung, also metaphysisch später als der vollendete Akt der Wahrnehmung selbst vollziehen soll, da im Zustandekommen der sensatio, ja sogar metaphysisch früher als diese, die Ausbildung einer bleibenden „species in organo" bereits geschehen ist. Drittens müßte es folgerichtig Gedächtnisbilder geben, die vorher keine Wahrnehmungen gewesen wären, wenn anders es nicht zum Wesen der „species in organo" gehörte, formale Bestimmung der aktualen Wahrnehmung sondern irgendwie vor dieser konstituiert zu sein. Viertens wäre die Abhängigkeit des Wahrnehmungsaktes von der Gegenwart der res naturae nicht einzusehen, da ja die „species impressa in organo" die äußere Qualität jederzeit vertreten könnte. Gegenüber diesen unmöglichen Folgerungen muß zugleich festgehalten werden, daß faktisch sich die conservatio (über die hier nicht eigens gehandelt werden soll) sich im lebendigen Geschehen des Wahrnehmens selbst vollzieht und sogar mit Absicht und Aufmerksamkeit geleistet oder unterstützt werden kann. Die species conservata hat also notwendig zuvor als Objekt der Wahrnehmung sich dem Bewußtsein dargeboten.

Es ist auch wichtig, zu sehen, daß es gar nicht eine „species in organo", d. i. ein Prinzip einer möglichen Wahrnehmung ist, die dem Gedächtnis eingeprägt wird, sondern ein wahrgenommener, objektiver Gegenstand, der eben dadurch, daß er als formale Prägung und Aktualität selbst im Wahrnehmungsakt determinierend steht, Prinzip eines jeden möglichen, sich auf ihn beziehenden Sinnenaktes, d. h. „s p e c i e s" sein kann. Die Gedächtnisspecies hat zudem nicht nur Objektcharakter sondern drückt überdies die Weise aus, wie und daß das Objekt bereits im Wahrnehmen stand, wenn anders sie überhaupt Rückerinnerung an einen bereits wahrgenommenen Gegenstand und nicht Wahrnehmung dieses Gegenstandes bedeutet. Schon aus diesem Grunde kann die „species in memoria" mit der „species in organo" nicht identisch sein. Bezieht sie sich aber auf den ganzen Wahrnehmungsakt, so wird deutlich, daß sie eine metaphysisch spätere Aktualität aufweist als der eigentliche Akt der sensatio, als dessen objektiver Gehalt und seine spezifische Determination. Das angeführte Zitat ist demzufolge weit eher geeignet, unsere These zu rechtfertigen als sie zu erschüttern.

Wohl am deutlichsten ist unsere Auffassung in S. th. I. q. 93 a. 6 a d 4 zum Ausdruck gekommen: „In visione enim corporali est quidam primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visum". Weiter unten fügt Thomas erklärend zu diesen Sätzen hinzu: „nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae, Species autem quae est in memoria, etsi non s i t e x t r a a n i m a m, est tamen a d v e n t i t i a a n i m a e.

Diesen Sätzen entnehmen wir folgendes:

1. Die metaphysische Scheidung zwischen der „species exterioris corporis“ und der „species in memoria“ wird eindeutig ausgesprochen.

2. Obwohl von der visio als solcher die Rede ist, ist mit der species ein Prinzip eingeführt, das als „exterioris corporis“ (genitivus) subjectivus, wie die Erklärung zeigt) existiert. Es ist die spezifische (eidetische) Struktur der Naturdinge selbst, deren aktuale „sensibilitas“ eine objektive Bestimmung der Natur bedeutet, wodurch sie als solche „in visione“ zu stehen vermag. Wie dies möglich ist, wird später erörtert werden.

3. Nach der naturalen species statuiert Thomas unvermittelt die vollendete „visio“ selbst, deren „fieri“ nicht als real geschiedene Wirklichkeit angesetzt werden kann. Sie geschieht zwar „per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei“; aber diese impressio kann nicht neben den Akt der visio als eine irgendwie vollendete organische Aktualität gestellt werden, da so die Einheit von visio und species zerstört wäre; sie ist vielmehr jeweils der Akt der Wahrnehmung selbst im Hinblick auf die „Passivität“ seines Wesens. Auch widerspräche es der durchgehenden Ausdrucksweise des hlg. Thomas, nun an dieser Stelle die „similitudo“ als species im eigentlichen Sinne aufzufassen und die hier angeführte species rein zu verdinglichen. Das hieße nicht nur, die Bedeutung der Worte über Gebühr zu wandeln, sondern auch den Sinn der Stelle zu gefährden. Denn hier wird offenbar die „visio“ in ihre Prinzipien aufgelöst, wozu die Dingnatur als solche eben nur durch das Charakteristikum der species gehört. Es scheint daher geboten, die „similitudo“, die hier an einer Stelle gebraucht wird, welche sonst stets die „species sensibilis“ einnimmt, nicht als „species von der species“ zu begreifen, sondern die species als genitivus subjectivus zu fassen, wobei dann die similitudo nur die Weise anzeigte, wie sich die species selbst dem Wahrnehmen gibt, nämlich als „Bild“ ihrer selbst, in dem Sinne, daß es das, was es bedeutet, je selbst ist. Die „similitudo“, die aber auch zugleich die vollendete Erscheinung der species im Wahrnehmen bedeutet, ist daher metaphysisch identisch mit dem „erfaßten Gegenstand“ selbst.

Eine speziesartige Bildform, die von der res naturae getrennt wäre, kann es daher bei der Wahrnehmung nicht geben, sondern diese ist unmittelbar bei den Dingen, welche Überlegung die zur Frage erhobene Identität von Wahrnehmung und Hinnahme entscheidend begründet. Thomas selbst sagt: „Exterius immutativum est, quod per se a sensu percipitur“.[1] Das „per se“ als ein Ausdruck der Unmittelbarkeit bezieht sich ebenso sehr auf die res naturalis, die sich selber als immutativum ohne vermittelnde Bildform gibt, als auch notwendig auf die perceptio; denn einer Vermittlung vom Objekt her entspräche eine solche der perzipierenden Akte. Es kann daher kein Akt einer Aufnahme einer species in das Wahrnehmungsvermögen dem Wahrnehmen selber vorausgehen.

1. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

Insofern aber das Wahrnehmen als actus iam perfecti nicht „successive perficitur",[1] sondern in der vorausgehenden perfectio unmittelbar und gleichsam zeitlos anhebend existiert, ist sein rezipierendes Sein bei den körperlichen Formen als wesenhaft spiritueller Akt „zeitlos" und so schlechthin mit den Körpern, welche die accidentellen Bedingungen einer Organverbindung erfüllten, akteins. Soweit aber „Zeit" mit der receptio verbunden ist, beruht sie auf den accidentellen, motus naturales der Körper oder Organe oder dem dynamischen (materiell-potentiellen) Prozeß der immanenten Aktvollendung des Wahrnehmens selbst.[2]

Die gekennzeichnete Spezieslehre ist jedoch auch aus anderen Gründen nicht haltbar. Zunächst vernaturalisiert sie wiederum die „passio aequivoca" und verkennt, sofern sie notwendig das Organ nur als Medium der Rezeption annimmt, dessen Bedeutung. Zum zweiten verwickelt sich die Lehre vom Werden der Wahrnehmung so sehr, daß sie der Einfachheit dessen, was sich phänomenal als Schauen und unmittelbares „Dabeisein" gibt, nicht mehr gerecht werden kann. Drittens dürfte das Aktganze in metaphysisch unmöglicher Weise aufgebaut sein, insofern die den immanenten Akt wesenhaft bestimmende Potentialität aus ihm herausfällt. Falls man aber glaubt, die determinatio durch die species im Innern des Organs selber wieder als „passio" ausgeben zu können, so muß die receptio der Wahrnehmung zwischen ihr und dem innerlichen Akt statthaben, wodurch die spirituelle „Hinnahme" nur in völlig ungerechtfertigter Weise um eine Stufe zurückverlegt wird, ohne indeß in ihrer Möglichkeit besser begründet zu sein. Denn nun steht man vor den Fragen:

a) Warum ist eine Vermittlung durch die species überhaupt gefordert?
b) Wie und wo existiert die species vor der sensatio?
c) Wie verhält sich der Akt der receptio speciei zur Immanenz?
d) Worin gründet die „Objektivität" der species, oder wodurch ist es gesichert, daß die „receptio speciei" die selbst keine erkennender Akt sein soll, bei der materiellen Passivität des Organs die ursprüngliche Ursache, die Dingform, abbildhaft bei sich hält?

Viertens dürfte das Wesen der species sensibilis von Grund aus verkannt sein, was noch weiter zu begründen sein wird. Schon die oft anzutreffende Behauptung von der „Unbewußtheit" der species weist auf eine Verunreinigung thomistischen Denkens von modernen Gesichtspunkten her.

Fünftens kommt diese Lehre schließlich zu einer eigenartigen Auffassung des sentire als eines „intentionalen" Aktes, indem dieses in seiner Immanenz auf unerklärliche Weise das unbewußte Medium der species überspringt und unter Zuhilfenahme irgendwelcher „objektiver Evidenz" dennoch irgendwie eine „Außenwelt" erkennt,

---

1. S. th. 3 III q. 34 a 2 c.
2. Siehe S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

welchen Vorgang als einen gültigen nachzuweisen, allerdings eine vergebliche Anstrengung aller kritischen Erkenntnistheorie bleiben muß.

Nun ist es an uns, die zitierte Stelle (S. 55), im Einklang mit den vorangegangenen Darlegungen, auszudeuten. In ihr ist unverkennbar ausgesagt, daß die Potentialität eine reale Unterscheidung von Intellekt und Intelligiblem begründe, die kraft der species intelligibilis durch eine perfizierende, aktualisierende Assimilatio (ad rem) überwunden werden soll. Dazu ist zu bemerken, daß die hier in Frage stehende Analogie zwischen Intellekt und Sinn, soweit sie die species und die Weise der Realitätsbegründung angeht, nicht durchgeführt werden kann, insofern, wie wir schon darlegten, sowohl die res wie ihr sinnliches Phantasma nur ein potentia intelligibile für das formale Sein der Vernunft bedeuten.[1] Da nun aber nach Thomas die res naturae „actu sensibile" ist, so kann die angeführte Stelle unserer Beweisführung zur Stütze werden. Denn im Sinnlichen hat notwendig die Dingform (nur sie ist actu sensibile) die Bedeutung, welche die species illuminata dem möglichen Verstande gegenüber hat, d. h. aber, daß von ihr unmittelbar „perfectio", „assimilatio" „specificatio", und eine entsprechende Aktualität dem sinnlichen Vermögen zuströmen. Ist dem aber so, dann ist das Ding selbst (wie die species intelligibiles im Verstehen) kraft seiner Form mitten in der Immanenz der sinnlichen Aktualität und der Mensch verwächst durch die spirituelle Receptivität seiner Organe zu einer nicht scharf genug betonbaren Einheit mit der Natur.

Nur scheinbar findet sich bei Thomas ein anderer Gebrauch des terminus „species sensibilis." In den meisten Fällen ist es jedoch leicht, die Vereinbarkeit mit unserer Auslegung oder gar deren Bestätigung aufzuweisen. So findet sich S. c. G. II c. 59: „sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae sive ipsius oculi- species autem intellecta sic se habet ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam. . . . similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est et potentiae visiae ad colorem qui est in lapide Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri." Die Tendenz dieser Worte ist offenbar, die Erkenntnisbeziehung als „relatio non mutua" zu erweisen, um daraus die Folge abzuleiten, daß ein „intellectus possibilis" als göttlich getrennte Substanz zwar den Menschen und seine sinnliche Konstitution (phantasma) erkennen könne, nicht aber dadurch diese selbst zum actu erkennenden Wesen erhöhe. Zum Zwecke dieser Beweisführung ge-

---

1. Geyser führt indes die Analogie zwischen beiden Vermögen ohne Bedenken bis zum Ende durch. Er faßt die Weise der species analog und daraus folgend ebenso die „Begründung einer Außenwelt", d. h. der Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis. Josef Geyser: Wie erklärt Th. v. A. unsere Wahrnehmung v. d. Außenwelt, Philosoph. Jhrb. d. Görresg., XII. Jahrg.

nügt der Aufweis des allgemeinen Charakters der relatio non mutua, wie er in der Wahrnehmung statt hat. Es kann daher gar nicht die Absicht des Aquinaten sein, hier etwas über das schlechthin von der determinierenden res naturae geschiedene Sein der species auszumachen.

Übrigens gewinnt bei schärferem Zusehen die hier in Frage stehende species sensibilis in actu den Charakter des erkannten Objektes selbst, was eine neue Bestätigung unserer These bedeutete. — Denn die mit ihr verglichene intellectuelle species ist nicht die „species illuminata" oder „actu intelligibilis", sondern die „species intellecta." Diese aber ist entweder der erkannte Gegenstand selber oder aber die in der Reflexion offenbare Determination des Erkenntnisaktes vom phantasma her. Es ist nun bedeutsam, daß dieser „species intellecta" nicht eine „species sensata" oder „visa", sondern eine „species sensibilis (visibilis)" entspricht, worin zum Ausdruck kommen dürfte, daß die „species actu sensibilis "als der formierte Wahrnehmungsakt selbst den Charakter eines bewußten Erfassens bei sich hat. Andernfalls entbehrt auch der Beweisgang der Notwendigkeit. Denn es kommt doch darauf an, darzutun, daß das Erkennen einen Gegenstand, den es erfaßt, selbst nicht erkennend mache. Dann muß aber die „species actu sensibilis" selbst schon die Wahrnehmung sein und diese durch die „continuatio" eben dieser species, also durch das Wahrnehmen, mit dem Ding einen Zusammenhang haben, ohne dieses selbst zum Bewußtsein des immanenten Aktes zu erheben. Die „continuatio intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma", von der oben die Rede ist, geschieht also im Wahrnehmen durch das unmittelbar informierte Schauen selbst. Dieses Schauen aber ist der Akt einer species visibilis und entspricht daher mit Fug einer „species intellecta." Warum aber im Akt der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt von „species" die Rede ist, wird später erörtert werden. Die angeführte Stelle wird so zu einem Beleg unserer Aufstellungen.

11. Weiterer Beweis für die Wesenseinheit von receptio und sensatio.

Immer hoch hält sich unsere Erörterung im Beweisgang einer wesentlichen Gleichheit von sentire und recipere und der Herausstellung der damit verbundenen Wesenszüge. Dabei hat sich uns, durch die Erkenntnis der auf die species der Sinnlichkeit nicht übertragbaren Eigenart „species actu intelligibiles" die Frage nach dem Wesen der species sensibilis selber verschoben. Wir begegnen ihr wieder im folgenden ineins mit einer unsere Hauptfragen stützenden Beweisstellung: „ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur."[1] Unsere erste

1. S. th. 1 q. 78 a 3 c.

Frage ist, inwieweit die für die sinnliche Tätigkeit geforderte immutatio spiritualis in der wesenhaften Einheit des Aktganzen zu stehen kommt, wie sie sich zum recipere und zum Wahrnehmen selbst verhält. Es ist nicht schwer einzusehen, daß sie nicht außerhalb der receptio, etwa als deren Folge oder Ursache gesetzt werden kann, da sie als geistige „Veränderung" gleich ursprünglich mit der „Hinnahme" in der Potentialität des Vermögens gründet und nur als Geschehen und Wandlung zur immanenten Vollendung verstanden werden darf; sie trägt also die gleichen Wesenszüge wie das recipere. Notwendig fällt sie daher mit ihm metaphysisch zusammen, da der reine Akt des Erkennens, eigentlich verstanden, weder agere, noch pati noch immutatio in sich birgt und daher die ihm auf Grund seiner Potentialität zukommende Immutabilität als spiritueller actus immanens existentis in actu mit der receptio identisch sein muß.

Die Gleichsetzung von receptio und immutatio spiritualis eröffnet uns die Möglichkeit, die angeführte Stelle im Sinn unserer These auszudeuten, da nur mit dem Beweis einer immanenten Akteinheit von immutatio und sensatio das gleiche Verhältnis auch für die receptio zu gelten hat. Zunächst sei noch zur Klärung des Satzes „ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis" hinzugefügt, daß hier das „Hinzugeforderte" sich nicht als disponierender, bedingender oder bewirkender Akt zur immanenten Tätigkeit verhalten muß; es ist vielmehr ein proprium der immanenten Tätigkeit selber, das einer operatio als solcher freilich nicht schlechthin wesentlich ist, aber ihr unter Voraussetzung ihrer Potentialität notwendig beigegeben ist und daher ontologisch gefordert wird.

Daß jedoch die geistige Veränderung innerhalb des Wahrnehmungsaktes selber zu stehen kommt, geht deutlich aus dem negativen Beweis ihrer Notwendigkeit hervor. Würde nämlich die Geistigkeit der Veränderung geleugnet, dann folgte nach Thomas, daß alle natürlichen Körper empfänden, wenn sie sich wandelten. Diese Folgerung aber wäre durchaus unstatthaft, wenn die immutatio spiritualis nicht notwendig akt- und wesenseins wäre mit der Wahrnehmung, und sie als potentiellen und materiellen Erkenntnisakt innerlichst bestimmte. Wäre sie nur als „receptio" eine disponierende oder vermittelnde Bewegung, die nicht unmittelbar im Akt des Wahrnehmens stünde, sondern ihn nur ermöglichte, so käme ihr selber folgerichtig die sensatio als Aktmerkmal nicht zu und die Leugnung ihrer Geistigkeit verpflichtete nicht zur Annahme „empfindender Körper."

Der Begriff des „Spirituellen" schließt ohnedies notwendig irgendeine Weise von „Erkenntnis" in sich ein, insofern er wesenhaft konstituiert wird durch einen Gegensatz zur Materie. Es ist dadurch ausgezeichnet, daß es entweder in sich selbst subsistiert und alle Materie von sich ausschließt, oder aber, daß es, auf ein materielles Substrat angewiesen, dessen metaphysisches Wesen in seinen Tätigkeiten überragt und nur einen „accidentellen" Bezug

zu ihm aufweist, dessen Wesen wir bereits kennzeichneten. Von der Subsistenz der reinen Geistigkeit hat jedoch zu gelten, daß ihre Möglichkeit, wie wir schon dartaten, in der gegen das eigene Wesen gekehrten immanenten Reflexion des Erkennens[1] gründet, sodaß alles Geistige notwendig ebenso sehr, wie sich seine Tätigkeit über die passive, transeunte Bewegung der Körper erhebt, in der Immanenz der eigenen Form verharrt und auf irgendeine Weise erkennend ist. Alles Seiende ohne Materie ist erkennend;[2] dieser Satz, der sich nur durch die vorausgehenden Erörterungen hinreichend in seiner metaphysischen Notwendigkeit erhellen läßt, stellt eine allgemeine Aussage über das Wesen der Geistigkeit dar und ist keineswegs auf die reine Form eingeschränkt. Wohl gilt auch hier, daß die universelle Aussage als solche über alle analogen Ausprägungen hinweg zunächst und eigentlich auf die reine Seinsweise des Formalen gerichtet ist, in dem Universalität und individuelle Realität zusammenfallen; aber eine analoge Abwandlung der auszeichnenden formalen Charaktere in einem materiellen Substrat kann die Wesenszüge, die das Formale als solches bestimmen, nicht zerstören, wenn anders überhaupt von einer Analogie gesprochen werden soll. Ist dem aber so, daß die Möglichkeit des Nichtmateriellen nur durch die in sich selbst gekehrte Immanenz des Erkennens metaphysisch begründet werden kann, so wird das Erkennen zum auszeichnenden Wesenszug des Immateriellen schlechthin und muß daher notwendig überall da vorliegen, wo die formale Tätigkeit die Ursächlichkeit der Materie wesenhaft übersteigt. „Immutatio spiritualis“ ist daher notwendig „erkennende Veränderung“ oder besser, das das Erkennen es nicht verträgt, zur Bestimmung eines Accidentellen herabgemindert zu werden, „Veränderung im Erkennen.“

2. Das Wesen der „species sensibilis.“

Damit wäre der Beweisgang einer Akteinheit von sentire und receptio speciei abgeschlossen, gelte es nicht noch, das Wesen der „species“ auf dem Grunde des gewonnenen Ergebnisses im Einklang mit den angeführten Textstellen, so zu bestimmen, daß dem oben angeführten Einwand begegnet werden kann. Die species, das ist unsere Auffassung, bildet sich nicht in einem dem Wahrnehmen vorausgehenden Akt, sie ist kein Medium zwischen Ding und Vermögen, sondern nichts anderes als das Wirken der Dingform in der Immanenz des Wahrnehmens selbst. Als Wirkung im geistigen Substrat des rezeptiven Vermögens konstituiert sie unmittelbar den Akt der Wahrnehmung, indem sie sich mit der immanenten Aktualität in wesenhafter Einheit zusammenschließt.

---

1. Siehe S. th. 1 q. 14 a. 2 ad 1.
2. Vgl. Prooem. in Met.

Die Dingform ist als species nur „ratione" von der „qualitas sensibilis" trennbar: „sed etiam actus cuiuslibet sensus est unus et idem subjecto cum actu sensibilis sed ratione non unus.[1]

Zwar eignet der „forma recepta in sensu" ein „alter modus essendi" als der „forma in materia." (in II. an., L. 24 (553). Allein hier gilt zu beachten, daß die „forma recepta" immer schon als geistig erfaßter Gegenstand aufgefaßt werden muß (receptio gleich sensatio) will man in ihr nicht gar schon eine von der Gedächtnispotenz ergriffene und zurückgehaltene species erblicken. Bezieht man die Stelle aber auf die „species determinans", dann hat sie nach unserer Auslegung den Sinn, daß die qualitas als solche der spirituellen Potenz gegenüber eine Wirkweise gewinnt, (die als „formale" ihr ganzes Sein beansprucht und in gewisser Weise „ist") die ihr in materia nicht zukommt. Dabei kann jedoch ohne Schwierigkeit sowohl an der Identität der Form als solcher wie an ihrer fortdauernden Subsistenz in der Materie festgehalten werden. Man muß nur im Auge behalten, daß erstens die Materie sich an der Determination unmittelbar gar nicht beteiligt, daß zweitens aber die Form aus sich selbst mit ihrem ganzen Sein auf Grund ihrer qualitativen Bestimmung den Effekt setzt. Dadurch gewinnt sie ein neues Sein, während sie formal identisch bleibt mit sich selbst, und soweit sie dabei subsistiert, einen doppelten „modus essendi" aufweist. Dieser doppelte modus aber liegt nicht außer ihr, sondern ist in ihrem Wesen begründet, das sich als geistartige Qualität mit einem zweiten Prinzip, der Materie, vereinte und damit eine ihrem formalen Charakter gegenüber beschränkte Seinsweise gewann. Die Determinatio der species konstituiert sich daher nicht als real abtrennbare Wirklichkeit, sondern bleibt immerfort an die materielle Subsistenz der Qualität gebunden. Schwindet die Naturwirklichkeit und mit ihr die Praesenz der Formen, so ist auch die spezifizierende Wirkung im Organ geschwunden, wenn sie nicht bereits nach einer vollendeten Wahrnehmung die Seinsweise der „species in memoria" erlangte.

Bei Thomas kommt nun die Eigenart der species in zweifacher Hinsicht nicht klar zur Darstellung. Erstens drängt sich die zurückgewiesene Auffassung vor, als trete die qualitas sensibilis im Akt der receptio in eine mediale Wirklichkeitsschicht,[2] von welcher her die species das Wahrnehmen actu zur Entfaltung kommen läßt. Zweitens scheint es, als aktualisiere und bestimme die species

---

1. In III. an. L. 2 (590).
2. „Mediale Wirklichkeitsschicht" meint hier eine irgendwie in sich selbst formal bestimmte, organische Wirklichkeit, die in der Bildung oder Rezeption der species eine in sich geschlossene Tätigkeit vor dem eigentlichen Akt der Wahrnehmung aufwiese. Eine gewisse „organische Medialität" ist jedoch durch unsere These durchaus nicht ausgeschlossen, und wird auch von Thomas im Anschluß an Aristoteles ausdrücklich behauptet. Es ist die naturhafte Organisation der sinnlichen Potenz, auf Grund welcher das spirituelle rezeptive Prinzip in die bestimmende Nähe der kontrahierten, naturhaft wirklichen sensiblen Qualität zu gelangen vermag. Die spirituelle Form dieses „medium", das einen geistartigen, gegensatz-

schlechthin und von Grund aus (wie die species actu intelligibilis den intelligenten Akt) den Akt der sinnlichen Potenz. „Sicut enim res naturaliter habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens per suam formam intelligibilem."[1] Das gleiche aber scheint für den Sinn zu gelten: „species rei visae est principium formale visionis in oculo."[2] Es gilt jedoch bei der Analogie zwischen Sinn und Intellekt darauf zu achten, daß von den vier Seinsweisen der intelligiblen species: der „species potentia intelligibilis" der „species actu intelligibilis", der „species intellecta" (in objecto), der „species in reflexione apprehensa" beim Wahrnehmen nur die im Objekt offenbare species vorliegt, da eine species potentia sensibilis überhaupt nicht existiert und die species actu sensibilis mit der Dingform völlig identisch ist.[3]

Ist also das Ding selbst actu sensibilis, d. h. vermag es von sich her die Sinnlichkeit zu bewegen, dann ist der Akt der receptio als ein solcher, der die Dinglichkeit erst in die Sphäre der Spiritualität hinaufhöbe, überflüssig. Das Ding tritt von sich her ein in die Aktualität der Wahrnehmung und bestimmt sie. Wie solches geschehen kann, wird später erörtert werden. Es bleibt freilich die Schwierigkeit, wie denn die res naturae das „principium formale visionis" werden könne. Allein hier liegt ein von Thomas nicht scharf genug hervorgehobene Problematik der Immanenz vor. Das principium formale kann hier nicht die Bedeutung haben (wozu der

---

(Fortsetzung von Anm. 2, S. 64)

losen Körper darstellt (s. th. I q. 76 a. 5 c) und als solcher die „formale" Kausalität der species ermöglicht, ist die Form der sinnlichen Potenz selbst, die im Akt der Organinformation d. i. zugleich im Setzen des medium sich selbst zu einer Art habitueller Vollendung aktualisierte, worüber später zu handeln sein wird. Eine Bestimmung des medialen Körpers bedeutet daher notwendig eine vollendende Aktualisierung des bereits gesetzten immanenten Aktes.

Die Einheit von naturhafter, körperhafter Wirklichkeit eines medium und spiritueller Aktualität gibt freilich ein schwieriges Problem auf. Wie nämlich soll eine Form zwei metaphysisch von einander scheidbare Wirklichkeiten setzen können, deren eine sich zur andern medial verhält. Thomas sagt darüber in „de an. a. 9 c" . . . et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus est media inter materiam et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus.

Soweit also im Sinn spirituelle Formenbestimmungen sich einem materiellen Organ einen, ist dieses als eigentliches „Medium" zwischen reiner Spiritualität und reiner Körperlichkeit aufzufassen. Die Medialität des Organs aber darf, da es ein metaphysisches Wesens- und Konstitutionsprinzip der sinnlichen Potenz bedeutet, nicht als äußere Aktualität neben dem eigentlichen immanenten Akt aufgefaßt werden, sondern bestimmt diesen selbst in seinem inneren, sich dem Bewußtsein erschließenden Wesen als material und rezeptiv, d. h. als einen jeder Zeit vermittelten, organischen, eines materiellen medium und Substrates bedürftigen geistigen Aktes.

1. S. th. 1 q. 19 a. 1 c.
2. S. th. 1 q. 56 a. 1 c.
3. S. th. I. q. 93 a. 6 ad 4 nam ipsa species exterioris corporis est extra animam.

Vergleich mit der res naturae, welche durch ihre Form im Sein konstituiert ward, freilich herausfordert), daß der innere Akt in seinem ganzen Sein und seiner spirituellen Perfektion von der species gesetzt werde. Dies trifft nicht einmal beim Intellekt zu, wo doch die eigentliche Wirkaktualität der species actu intelligibilis der intellectus agens selbst ist, also die höchste Seinsweise der Intellektpotenz selber. Die spezifisch geistige, unvermischte Aktualität des intellectus possibilis ist in ihrem Wesen und Wirken bei Thomas zwar kaum in Rechnung gestellt, darf aber nicht als völlig passive Möglichkeit begriffen werden. Beim Sinn aber ist eine solche Auffassung völlig sinnlos, dieweil der spirituelle Charakter des videre der sinnlichen Potenz als solcher angehört und durch die res naturalis gar nicht herbeigeführt oder konstituiert werden kann. Die Rezeptivität der Wahrnehmung ist vielmehr bereits eine vollendete Aktualität (actus iam perfecti), die in ihrer geistigen schauenden Offenheit nicht erst von der Natur her gesetzt wird, sodaß die species als principium visionis dem Akt selbst gegenüber nur eine irgendwie accidentelle Rolle übernehmen kann. Späteren Untersuchungen über die apriorische Vollendung des sinnlichen Aktes wird es vorbehalten sein, hier völlige Klarheit zu bringen.

Nach dem Vorausgehenden aber erweist sich die species als die Dingform selbst in ihrer Seinsweise, wie sie den Akt erfüllt und ihn spirituell determiniert.

Es ist diese Auffassung jedoch nur sinnvoll, wenn die geistige Welt grundsätzlich nicht wie die res naturalis aufgefaßt wird, die erst dadurch zu sich selber, d. h. zu Sein und Aktualität kommt, daß sie wie die Materie von einem äußerlichen formalen Prinzip bis ins Innerste durchdrungen wird. Die geistige Welt existiert vielmehr in einer gewissen Helle und Lichtheit ihres spirituellen Wesens, welches in der Berührung durch die „geistartige" Wirklichkeit der Naturform unmittelbar vollendet wird. Einen unbewußten Prozeß der Aktualisierung und mechanischen Durchdringung sich dazwischenliegend zu denken, zerstört einmal die Einfachheit des Spirituellen und bedeutet ferner dadurch, daß sie unseren Blick auf das Unentwirrbare mechanischer Prozesse hinlenkt, alles andere als eine „Erklärung" geistigen Geschehens.

Die rationale Unterscheidung zwischen dem actus sensus und dem sensibile aber stellt sich so dar: die species vermittelt nicht zwischen Vermögen und Wahrnehmung, sondern der naturale Effekt aktualisiert unmittelbar den immanenten Akt; soweit dieser aber zustande kam, trägt er in seiner Immanenz ein ihm zugehöriges formales Gepräge: die Dingformwirkung selbst ist an ihm die species; nun nicht als Mitte zwischen Ding und Wahrnehmung, sondern als formale von außen gegebene Aktualität der Wahrnehmung selbst. Die Dinge bewirken als Formen die Wahrnehmung; soweit sie aber in ihrer Wirkung diese sind, sind sie selbst die species. Wollte man die species dazwischenschieben, so ergäbe es eine unendliche Reihe. Im Grunde ist daher species nur eine Bezeichnung der Ding-Akt-

relation und muß in ihrem Similitudocharakter entsprechend gedeutet werden.

Soweit aber die Wirkung der Dingform unmittelbar Erkennen bedeutet, ist sie nicht nur species, sondern auch zugleich Objekt der Wahrnehmung. Im sinnlichen Akte konstituiert die Dingform eine einige Wirklichkeit, die sich (ratione) scheiden läßt in die naturalsubsistierende Realität einer accidentellen Qualität und in ihre spezifizierende Determination und Offenbarkeit.

Soweit die Wirkung der Dingform selber in sich potentiell bleibt (d. h. weder zeitlos unmittelbar in einem Akt geschieht, noch schlechthin eine formale Vollendung aufweist wie beim Sehsinn) und daher das Wahrnehmen nicht hinsichtlich seiner ganzen Wirklichkeit zeitlos und formell in einem Augenblick konstituiert, sondern nur aktualisiert, bleibt innerhalb der Immanenz die Notwendigkeit eines dynamischen Prozesses zur immanenten Vollendung, welcher ebenso von der transeunten Dingwirkung, wie im Innern vom konfus erfaßten Objekt her, d. h. auf dem Grunde der Aktualität des „actus jam perfecti", des spezifizierten inneren Aktes sich vollzieht.[1] Dieser Prozeß ist, metaphysisch gefaßt, ebenso sehr eine fortschreitende Bestimmung der Immanenz von Außen her, wie er von innen gesehen ein klareres Ansichtigwerden des realen Objektes bedeutet. Sofern aber Wahrnehmung wesentlich und zunächst auf den Gegenstand gerichtet ist, entgeht ihrem ersten Hinblicken die spezifizierende Wirkung der Qualität gegen den eigenen Akt, da das Erfassen der Spezifikation als solcher ein Ansichtigwerden des eigenen Aktes voraussetzt.

13. Die species als „similitudo", die relatio non nintua.

Von „similitudo" ist bei der sinnlichen Erkenntnis vielfach die Rede. Aber ihre mannigfache Bedeutung zwingt nirgends zu der Annahme eines abbildartigen medium zwischen qualitas und sensatio, wiewohl die unvermittelte informatio des sensus durch die res naturae keineswegs ohne den Bildcharakter (species-eidos) der objektiven formalen Qualität gedacht werden darf. Von „similitudo" aber wird bei Thomas betreffs der sinnlichen Potenz in folgender Bedeutung gesprochen:

I. Die sinnliche Erscheinung ist „Gleichnis" einer intelligiblen Wahrheit. In diesem Sinne kann jeder Gehalt des sensus, jede Wahrnehmung, jede Erinnerung, jedes phantasma „similitudo" einer Vernunftwahrheit sein (s. th. I q. 111 a. 1 c).

2. „similitudo" als Ausdruck des sensiblen (sinnlich anschau-

---

1. Vgl. S. th. I. q. 78 a. 3 c.

baren) Bild-(eidos)-characters der realen Qualität. Die „species exterioris corporis" gibt sich selbst bildhaft dergestalt, daß auch der Effekt dieses Sich-Gebens, das wahrgenommene Objekt, Bildgestalt aufweist (s. th. I q. 93 a. 6 ad 4).

3. Die „species exterioris corporis" ist als accidentelles „quale" verschieden von der individuellen Substanz, welche es bewirkte; dennoch drückt sie sie vollkommen aus (similitudo), sodaß folgerichtig dann auch die „species sensibilis, quae est in sensu" als „similitudo solum unius individui" erscheinen kann (s. th. I. q. 14 a. 12 c). „Similitudo der Substanz" ist demnach die objektive reale Qualität, das sensible eidos, ebenso aber auch

4. die „species in sensu", die der wahrgenommene Gegenstand selbst bedeutet. Als solche „similitudines" kommen in Frage das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung, das phantasma schlechthin und vorab die „species in memoria retenta".

5. Neben dem Similitudoverhältnis von species und Objekt, das unter 2 erwähnt ist, findet sich ein weiteres. In II an. L. 11 (336) ist von der „similitudo inter potentiam et actum" die Rede, womit die wesenhafte Übereinstimmung zwischen dinghafter Aktualität und sinnlicher (spiritueller) Potentialität als Grund der Möglichkeit ihrer aktualen Einheit erläutert wird. Es besitzt demnach der sinnliche Akt als solcher, sowohl als potentielle geistige Aktualität, als auch in seiner Vollendung ohne Rücksicht auf die Übereinstimmung seines Objektes mit der res naturae, eine „similitudo" mit der äußeren Sache, kraft der er für ihre Determination offensteht und in ihr zur Vollendung kommt. „Similis" mit der „res exterior" sind also der „Akt" als potentielles Offenstehen der Potenz, das erkannte Objekt hinsichtlich seines rein formalen Gepräges und schließlich die Einheit beider, der spezifizierte Akt, die Erkenntnis selbst.

Die genannte Ding-akt-relation, die das Wesen der „species sensibilis" ausmachen soll, darf daher nicht als leerer, äußerer Zusammenhang gedeutet werden. Das ganze Geschehen der sinnlichen Wahrnehmung ist durch und durch von Bild- und Ähnlichkeitsbezügen bestimmt, die im metaphysischen Prozeß nicht etwa verloren gehen, sondern nur zur Einheit eines bewußten Aktes zusammengezogen sind. Die eidetische Struktur der objektiven species, die wesenhaft in ihrem formalen (sensiblen) Sein als Bild, Abbild und Gleichnis schon existiert und aus diesem Bezug überhaupt nicht gelöst werden kann, bestimmt die ganze Relation, kraft der diese „species exterioris corporis" im Wahrnehmungsakt zu stehen kommt. Bild- und abbildhaft ist in diesem objektiven Sinn nicht nur die species als dinghafte Qualität, sondern ebenso ihr (sich selbst gleich bleibendes) formales Wirken, ihr repräsentierendes Sich-geben (determinatio) ihr Erscheinen (receptio, sensatio) im immanenten Akt und schließlich der sich im Erscheinen formal bestimmende Akt der sensatio selbst, dessen innerliche objektive, eidetische Erfüllung durch

den Akt der retentio die eigentliche „species in memoria“ abgibt. Die species sensibilis ist daher nicht nur „Bild“ (eidos, species), sie gibt sich (wirkt) als Bild, sie erscheint als Bild, sie wird als Bild genommen und behalten. In diesem Sinne ist daher auch die determinierende Tätigkeit der sensiblen Qualität, oder die „passive“ informatio des immanenten Aktes, die das eigentliche metaphysische Wesen der species ausmacht „similitudo“, aber nicht als mediale, in sich festgefügte und geprägte Form, sondern als einige, Dingform und Empfinden zusammenschließende actio, deren metaphysische Prinzipien ein gleiches oder ähnliches formales Gepräge tragen, auf Grund dessen sie überhaupt zusammenstimmen können.

In diesem Akt- und Relationscharakter der species ist das Schwankende der thomistischen Bestimmungen begründet, nach welchen die species bald gänzlich der Dingnatur zugeschrieben wird, bald als äußere Determination des Organs, bald als formales Prinzip des immanenten Aktes, oder schließlich als das Objekt selber erscheint. Mit unserer Erklärung ist dieses Schwanken in seiner Berechtigung, ja in seiner Notwendigkeit dargetan, wofern eben bei Thomas die metaphysische Einheit und Komposition des Wahrnehmungsaktes im Hinblick auf die Aequivokation der „passio“ nicht völlig systematisch geklärt wurde. Das Wesen einer formalen Determination, wie sie im Akt der species vorliegt, ist jedoch darin zu suchen, daß das Geschehen und mit ihm der terminus, nicht aus seinem Prinzip entlassen wird, sondern in ihm verharrt. Die Relation des In-der-Wahrnehmung-stehens zieht daher Qualität, Determination (species) und Objekt zu einem Wesensverhalt der gleichen Form zusammen, in der Weise, daß jedes der drei Relationsprinzipien in jedem andern wesenhaft verwirklicht und mit ihm formal (nicht metaphysisch) identisch ist. Die äußere species (qualitas) verliert sich im Wirken nicht an ein anderes, noch setzt sie etwas, was sie nicht selber wäre, sondern ihr Wirken ist identisch mit ihrem formalen Sein, das im „Erscheinen“ viel eher und eigentlicher zu sich selber und damit zu seinem „an sich“ kommt als in der materiellen Subsistenz. Denn das Sein der „qualitas“ ist ja wesenhaft dadurch gekennzeichnet, daß es als formale Bestimmung eine objektiv sensible und intelligible, d. h. eidetische (sich dem Schauen als so und so bestimmt zeigende) Struktur aufweist, die nicht etwa erst in der spezifischen Determination des Sinnes zustande kommt. Vielmehr ist diese „actio in sensum“ eine ontologische Folge des Seins der formal bestimmten Natur.

Wieweit sich Thomas die erörterten Zusammenhänge klar vor Augen gestellt hat, kann nicht ausgemacht werden. Jedenfalls erklärt sich aus der formalen Einheit und metaphysischen Vielgestaltigkeit der Spezies-akt-relation der schwankende Gebrauch des terminus „species“, dessen einheitliche Bedeutung nur in unserer Interpretation aufrecht zu halten wäre. Will man nicht Thomas der Unklarheit zeihen und den Ausdruck „species“ als Aequivocation behandeln, so bedarf es des Nachweises der formalen Identität der konstitutiven Prinzipien des sinnlichen Aktes.

Der terminus „species" zeigt bei Thomas folgende Bedeutungen, die uns zum Teil noch begegnen werden: Die „species exterioris corporis",[1] die „impressio" dieser species als „similitudo speciei",[2] die „species in organo",[3] die „species actu sensibilis" als analoge Ausprägung der „species intellecta",[4] die species als „objectum sensus",[5] die species in memoria retenta".[6] Das Wesen des species aber kann nur dann erschöpfend bestimmt werden, wenn alle die genannten Bedeutungen als metaphysische Einheit begriffen werden.

Das Problem der species verlangt die Klärung der spezifischen Weise von Kausalität, die zwischen Erkennen und Erkanntem statt hat und eine „relatio non mutua" konstituiert. Welchen eigentümlichen Charakter diese Relation in der sinnlichen Erkenntnis gewinnt, wie sie sich mit anderen, ja gegensätzlichen Beziehungen mischt, kann nur durch weitgehende Betrachtungen, die im Rahmen unserer Arbeit nicht mehr geleistet werden können, deutlich gemacht werden. Dennoch bedeuten die Erörterungen der nachfolgenden Kapitel jeweils einen Beitrag zur Lösung dieses überaus verwickelten Problems.

Die relatio non mutua, deren Wesen Thomas in De pot. q. 7 a. 10 c darlegt, ist im Commentar zur Metaphysik L. V. l. 17 (1003) allgemein als relatio „secundum esse et veritatem" näher bestimmt. Dieser Bezug wird allerdings stets rein abstrakt genommen, wie in X met. l. 9 (2103), wo scientia und „scibile" ohne „medium" und damit ohne gegenseitigen Zusammenhang (non mutua) aufgefaßt sind. Orientiert sind diese Darlegungen an dem einfachen Sachverhalt, daß die immanente Tätigkeit des Denkens und auch der formulierte wissenschaftliche Satz das „Maß" ihrer Wahrheit zwar an dem „esse" und der „veritas" der äußeren Dinge haben, daß dieser Bezug nach außen hin jedoch keinerlei Veränderung und Beeindruckung für die Naturdinge mit sich bringt. Allein mit einer solchen Feststellung ist nichts gewonnen für das überaus schwierige Problem, wie denn die Stiftung dieser Relation geschehen könne, die doch angesichts der Passivität von Denken und Wahrnehmen von außen gesetzt werden muß, und zwar vom Sein der Naturdinge selber her, wenn anders wirklich eine äußere Welt erkannt werden soll.

Die Entfaltung des Problems fordert die Herausarbeitung des Wesens einer formalen Kausalität der äußeren Qualitäten. Diese Kausalität ist dadurch ausgezeichnet, daß die Qualität sich im spirituellen Medium als das, was sie ist, ausbreitet, sich selbst erwirkt, ohne sich wegzugeben und zu verbrauchen. Es ist dies das metaphysische Wesen allen rein formalen Seins, daß es in seiner immateriellen Wirksamkeit, in einer Art Unendlichkeit seiner nicht contrahierten

---

1. S. th. I. q. 93 a. 6 ad 4.
2. ibidem.
3. S. th. I. q. 78 a. 3 c.
4. S. c. G. II. c. 59.
5. S. th. I. q. 56 a. 1 c.
6. S. th. I. q. 78 a. 4.

Aktualität, seinen Effekt nicht aus sich entläßt, sondern ihn so bei sich hält, daß er in der Immanenz formaler Wirklichkeit als das eigentliche Wesen der ganzen Aktualität erscheint; in ihm ist Prinzip, Akt und Terminus in formaler Identität und Reflexion zusammengeschlossen. Die immanente Reflexion geschieht nun bei der physischen Qualität nicht, solange sie in materia subsistiert, sie vollzieht sich aber notwendig, wenn die formale Wirkung im spirituellen Medium einer organisch rezeptiven Potenz sich ausbreitet. Das Erscheinen der Qualität im immanenten Akt der sensatio ist also ihr „Sein" selbst, das als äußere res naturae als species (eidos) und damit als „scheinende" Natur, die notwendig jedem Schauenden „erscheint", bestimmt ist. Ist die res naturae aber wesenhaft qualitative Form, d. h. sensible, sich von sich her zeigende (repräsentierende) Gestalt, dann wird gerade ihr Erscheinen in der „subjektiven" Wahrnehmung ihr wesenhaftes „an sich" nicht nur nicht verhüllen oder gar aufheben, sondern gerade zur Darstellung bringen müssen, dieweil ja dieser Bezug wesenhaft zu ihrem „an-sich-Sein" gehört. Gerade die Qualität, die Form, der eigentliche Grund der Sichtbarkeit, ist ja auch der objektive Seinsgrund, der die Subsistenz (und damit das an sich und in sich Bestimmtsein) methaphysisch früher und ausgezeichneter als die Materie ermöglicht. Jede Form aber vermag nur in dem Maße subsistierendes Sein zu begründen, als sie den Charakter der Spiritualität bewahrt hat, d. h. eine in sich beschlossene, gegen sich reflektierte oder reflektierbare, einige Aktualität besitzt, die als solche in ihrer methaphysischen Bestimmung den Charakter der Sensibilität oder Intelligibilität notwendig einschließt (vgl. S. th. I q. 14 a. 2 ad 1).

Des weiteren gilt zu beachten, daß das spirituelle Medium der formalen actio, die Potenz als organische Natur, selbst formaler Natur ist, was einerseits bedeutet, daß es ohne „Gegensatz" und Privation der Natur gegenübersteht und deren Aktualität, soweit sie sich in ihm ausbreitet, keinerlei Abbruch tut, andrerseits aber in der Einheit mit sich die reale Qualität, ohne diese zu wandeln oder zu verletzen in der Immanenz des organischen Aktes gegen sich reflektiert und die eigentliche „Erscheinung" zeitigt. Dies heißt jedoch nicht, daß der Gegenstand subjektiv geworden sei, sondern vielmehr in seiner individuellen Bestimmtheit als an sich seiendes (formales) quale sichtbar geworden ist.

Das „Sehen" freilich, der eigentliche immanente Akt, der von der Potenz ausgeht, ist zwar nicht metaphysisch identisch mit dem Akt, der „spirituellen Reflexion", wiewohl beide in der Einheit der Wahrnehmungsaktualität sich vollziehen, sondern ist stets vor diesem bereits vollendet, wie später dargetan wird. Er ist jedoch als der vollendete Grundakt des sensus zugleich die eigentliche Form der organischen Subsistenz der Sinne, kraft der sich die formale Rezeption vollzieht. Diese geschieht vom Gegenstand selber her, der sich im spirituellen Medium erwirkt und dennoch bei sich hält, wie umgekehrt das bereits vollendete Wahrnehmen die Determination der spirituellen Form in seinem Medium stets unvermittelt als die seine, d. h. als Objekt vor sich hat. Das setzt freilich voraus, daß es von

sich her die ganze formale (rezeptive) Möglichkeit als solche, deren formaler Grund und Akt sie ist, bereits erfüllt hat, sodaß im Zustandekommen der Wahrnehmung eine „subjektive" Bewegung im eigentlichen Sinne gar nicht mehr zu vollziehen ist.

14. Die „Unbewußtheit" der species.

Gänzlich abwegig muß auf Grund des herausgestellten Speziescharakters die Anschauung erscheinen, daß die species unbewußt den Wahrnehmungsakt konstituiere. Es ist hier nicht angezeigt, den Fortgang der Untersuchung durch eine grundlegende Erörterung einer möglichen Problematik des „Unbewußten" als eines konstitutiven Prinzips eines geistigen Aktes, zu unterbrechen, welcher Begriff und Terminus sich innerhalb der thomistischen Lehre überhaupt nicht findet. Hier seien in Kürze die Wurzeln der Auffassung von der Unbewußtheit der species und damit ihre metaphysische Unzulänglichkeit aufgedeckt.

Offenbar liegt dieser Lehre die Mißachtung der „Aequivocation" der Passivität der Sinne zu Grunde, insoweit sie die species verselbständigt und sie in einem naturalen Prozeß im Organ bewirkt werden läßt. Die Tätigkeit der species erhält auf diese Weise, da sie sich nun einmal außerhalb der Wahrnehmung konstituierte, immerfort neben ihrer Aktualisierung des Wahrnehmens eine irgendwie physische Seinsweise im Innern des Organs und erscheint als solche niemals in der Immanenz des sinnlichen Aktes, also im Bewußtsein.

Dagegen ist zu bemerken, daß es eine solche Funktion von Organ und species außerhalb der Wahrnehmung gar nicht geben kann; denn, steht schon die receptio, als spirituelle Tätigkeit, innerhalb der Immanenz, so ist die determinierende Wirkung der species die Wesensform des Aktes selbst und steht nirgends außerhalb seiner bewußten Wirklichkeit. Es gibt im Grunde keine sinnliche Organfunktion, die nicht Wahrnehmen wäre, es sei denn, man räume eine accidentelle, körperliche Bewegung ein, die das Organ aber nicht in seiner durchgeistigten, durchformten Wirklichkeit betrifft, sondern nur, soweit es als materielles Kompositum den Bedingungen der Körperwelt untersteht. Offenbar darf jedoch eine solche physische Bewegung am Organ nicht als dessen „Funktion" bezeichnet werden. Die organische Tätigkeit aber steht völlig innerhalb der Wahrnehmung selbst, denn das Formale und Spirituelle der Sinnlichkeit bildet als Form mit dem Organ eine Wesenseinheit und hat, da sich seine informatio unmittelbar der materia prima gegenüber vollzog, die gesamte Wirklichkeit notwendig so sehr von der geistigen Form her durchorganisiert, daß sich im Innern des Organs überhaupt keine Möglichkeit für einen rein körperlichen Vorgang findet. Streng thomistisch ist weder das Organ das Substrat des Sinnes noch der Körper Substrat der Seele, sondern in beiden Fällen die materia prima, und das Organ ist nichts anderes als der Sinn selbst, betrachtet unter der ratio seiner Materialität. Bei dem Verhältnis des Körpers zur Seele gibt es allerdings noch eine zweite Weise

des Substrates, die dem informierten Körper selber zukommt, insofern dieser durch seine sinnlichen Vermögen den geistigen Potenzen und durch diese hindurch der Geistseele selbst ein materiales Substrat bedeutet. Man muß sich indessen immer klar vor Augen stellen, daß dem Organ eine körperliche Erscheinung eignet und zwar auf Grund seiner individuatio per materiam, die sein Wesen in keiner Weise ausdrückt.

Gilt aber von dem so gedeuteten Organ, daß es nur durch seine Beziehung zur Materie Substrat des Sinnes genannt werden kann, so kommt ihm auch eine instrumentale Wirksamkeit in einem eigentlichen Sinne nicht mehr zu, da es als Wesenskonstitutiv des Sinnes in dessen Tätigkeit unmittelbar wirklich ist. Ist diese Tätigkeit aber das Wahrnehmen selbst, dann muß auch ihre metaphysische „Organbedürftigkeit" an ihr selbst in der Innerlichkeit ihres Wesens offenbar sein. Dies aber trifft zu, soweit die Wahrnehmung die potentiellen Charaktere der „res exterior" und der „res particularis" als solche erfaßt oder anders gewendet, soweit sie überhaupt „Wahrnehmung" und nicht Verstandeserkenntnis ist. Denn die Erkenntnisweise, welcher der Gegenstand von außen her unmittelbar zufließt und zwar in der unaufhebbaren Zufälligkeit der singulären Formen (sub conditionibus materialibus), ist notwendig metaphysisch zweifach zusammengesetzt. „Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare."[1] Einmal eignet ihr die Potentialität, d. i. die unerfüllte Möglichkeit allen individuellen Verstehens, zum andern steht sie notwendig, da jedes Erkennen mit seinem Gegenstand wesenseins ist, unter den Bedingungen der Materie, d. h. sie ist nicht anders möglich denn als organische Sinnlichkeit. So steht die Wirklichkeit des Organs unmittelbar in der Innerlichkeit des Wahrnehmens selbst und ist als materiales Aktkonstitutiv in ihm bewußt.

Wollte man einwenden, daß derlei allgemeine Merkmale einer metaphysischen Zusammensetzung innerhalb des Wahrnehmens allenfalls Zeichen für eine Organwirklichkeit, aber nicht deren Wirkweise selbst seien, so weisen wir daraufhin, daß der Akt der Wahrnehmung, soweit er potentiell im Vermögen ruht, wesenhaft Möglichkeit ist, die von sich aus nur die allgemeinen Bestimmungen der potentiellen Geistigkeit an sich trägt, und daß die Organwirklichkeit an dieser Unbestimmtheit teilhat. Soweit das „Organ" aber immer schon eine körperliche Erscheinung hat, steht es unter der accidentellen Determination der individualisierenden Materie, welche zu seiner immanenten Funktion keine wesenhafte Beziehung hat. Daher kann vom „Sein des Organs" in der Tätigkeit des Wahrnehmens überhaupt nichts erscheinen als die allgemeine Bedingung der Materialität seines Substratcharakters und diese nur, da die Tätigkeit von sich aus keine vollendete Wirklichkeit hat, auf dem Grunde der Determination durch die species. Sie ist also in

1. S. th. I. q. 75 a. 5 c.

der Wahrnehmung als Materialität und Potentialität des Erkennens, oder, wie wir darlegten, als Außenständlichkeit und materiale Singularität des Objektes und als generativer Fortgang im Akt des Wahrnehmens. Macht man aber das Organ und die ihm entsprechende species des Wahrnehmungsaktes als abgetrennte Organfunktion zu einer unbewußten Wirklichkeit, so erteilt man ihm unumgänglich eine vorbereitende, vermittelnde, oder allenfalls begleitende Wirksamkeit vor oder neben der Immanenz der sensatio, welche damit folgerichtig als in sich geschlossene spirituelle Wirklichkeit erscheinen und in ihrer Immanenz entsprechende Wesenszüge aufweisen müßte.

Mit der Organtätigkeit wird dann aber notwendig das Sein der species selbst der Unbewußtheit ausgeliefert, und die species wird, statt eines formalen Wesensteiles des immanenten Aktes, zu einem den Akt irgendwie von außen bewirkenden agens, das in seiner eigenen formalen Bestimmung irgendwie außerhalb der Immanenz Dasein hat. Es ist selbstverständlich, daß eine solche Auffassung mit der entfalteten Lehre des Aquinaten nichts zu tun hat.

15. Spezies und Objekt.

Schließlich dient die These der unbewußten species dazu, diese vom „Objekt" abzuheben, welches als die eigentliche Intentio primär und einzig in der Bewußtheit steht. Abgesehen davon, daß „Nichterkanntsein" und „Nicht-bewußtsein" auf Grund des potentiellen Prozesses im Erkennen nicht in eins zusammenfallen, so verkennt eine solche Auffassung die metaphysische Einheit, die Objekt und species mit einander verbindet. Denn das Objekt ist gerade dadurch erkannt, daß es innerhalb der Einheit des geistigen Aktes stehend, die potentielle Möglichkeit des Vermögens erfüllte und mit ihm wesenseins sich verband, d. h. daß es selbst den metaphysischen Charakter der „species" gewann. Darum kann Thomas ohne jede Sinnverschiedenheit von der „species intellecta" als dem verbum mentis wie vom erkannten Gegenstand sprechen, wofern nämlich die dem Erkennen offenbare Gegenstandswirklichkeit keine andere ist, als das immanente, den Akt bestimmende Sein der species. Die mögliche Unterscheidung liegt innerhalb der gleichen Akt- und Wesenswirklichkeit, insofern das „erkannte Objekt" der Terminus eines Aktes ist, und sich metaphysisch scheidet vom potentiellen Prozeß, der ihn ermöglichte. Soweit der „Gegenstand" noch potentiell in der unvollendeten Bewegung des Wahrnehmens steht, ist er selbst die species, soweit er mit dem Akt die letzte mögliche Einheit erreichte, ist er erkannter „Gegenstand". Da aber, besonders beim singulären Erkennen, der Gegenstand selbst sich nie anders als potentiell darbietet, ist er an sich selbst immer auch zugleich die das Erkennen weiterhin spezifizierende Wirkform oder die species. Ein Erkennen, das in sich keine potentielle Bewegung hat, läßt eine Scheidung von species und Objekt in sich selber nicht zu. Die Erkenntnis der species durch eine reflexio bedeutet daher das Inne-

werden der potentiellen Bewußtseinseinheit des immanenten Aktes, innerhalb dessen das Objekt als das gleiche den Charakter der species hat. Wäre die species nicht bewußt, so verfiele notwendig die spirituelle Rezeption und der Akt der Wahrnehmung selbst der Unbewußtheit, und das Erfassen des Aktes neben seinem Terminus könnte nur durch einen „schließenden Beweis" oder eine von außen her geschehende Repräsentation des Aktes zustande kommen, nicht aber durch eine Reflexio vom Terminus her auf das Ganze der sich dem Erkennen unmittelbar gebenden Erlebniseinheit seines Aktes. Die species ist also dadurch bewußt, daß der Gegenstand in einer potentiellen Erkenntnisbewegung stehend erfahren wird.

Wollte man einwenden, daß die species doch ein formales, d. i. qualitativ bestimmtes Gepräge trage, und daher nicht durch den Charakter der Potentialität allein bestimmt werden könne, so ist die Antwort, daß Selbstverständlichkeit der actus immanens, da wo er potentielles Gepräge trage, immer schon formal qualitativ determiniert ist, daß jedoch die Erscheinung seiner potentiellen Bestimmtheit von einer konfusen Gegenstandserkenntnis nicht geschieden ist. Wo im Erkennen Formales sichtbar wird, da ist es „objekthaft" und die Erkenntnis der Form der species in einer reflexio ist nichts anders als Erfassen der Objektform in ihrer informierenden Beziehung zum Aktganzen.

So erklären sich ohne Schwierigkeiten solche Textstellen, die für die „Unbewußtheit" der species ausschlaggebend gewesen sein dürften: „manifestum est enim, quod species intelligibilis quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt".[1] Der Akt des Erkennens richtet sich nämlich wesenhaft auf die Realität, das ist die Objektivität der repräsentierten Gehalte, während er das spezifizierende Wirken dieser seiner Gehalte nicht zunächst in den Blick nimmt, da er zuvor sich selbst und seine „accidentelle" Rezeptivität erfaßt haben muß. Angesichts einer solchen Lösung muß man sich allerdings vergegenwärtigen, daß Thomas sich die von uns entfaltete Problematik des sinnlichen Aktes und des Erkennens überhaupt nicht in einer entscheidenden Durchbrechung der Aequivokation der passio vor Augen gestellt haben mag, da sie sonst einen deutlicheren Ausdruck gewonnen haben müßte.

Fürchtete man, durch die Aktinnerlichkeit des Gegenstandes dem Phänomen der im Gegenstand erkannten „Außenwelt" nicht mehr gerecht zu werden, so gilt es zu bedenken, daß diese in ihrer metaphysischen Möglichkeit innerhalb eines immanenten Aktes nicht dadurch begründet ist, daß man dem „subjektiven" Akt die transmanente Dingwirklichkeit gegenüberstellt, und es dann einer „objektiven Evidenz" überläßt, die Außenwelt als unleugbare Realität zu konstatieren, sondern dadurch, daß der geistige Akt selbst, obwohl

1. In III an. L. 8 (718).

er eine in sich beschlossene Wirklichkeit darstellt, durch seine metaphysische Zusammensetzung gegenüber einer letzten formalen Einheit immer eine potentiell und materiell äußere Wirklichkeit umschließt, die auch den vollendeten Akt nicht verläßt, und in ihm innerlich als Erkenntnis eines „Außen" offenbar wird. Gerade durch die von uns herausgestellte wirkliche Einheit von Dingform, species und Objekt, die sich nur metaphysisch innerhalb der einen gleichen Aktwesenseinheit scheiden lassen, erhält das Erkannte seine „Welthaftigkeit". Denn das Objekt ist, soweit es konfus und potentiell sich darstellt und daher sich im Prozeß der immanenten Perfektion befindet, „species", soweit es aber als particuläres „sub conditionibus materialibus" steht, die Dingform selbst. Da aber die Charaktere des Konfusen, Potentiellen, Partikulären und Materiellen dem Gegenstand nicht zufällig eignen, sondern dessen Sein im Ganzen bestimmen und es wesentlich konstituieren, so ist der Gegenstand immer zugleich immanenter Terminus des erkennenden Aktes, dessen „spezifische" Bestimmung und naturale Dingformwirklichkeit.

Noch ein letztes gilt es klärend hinzufügen: Soweit wir hier über „species", Gegenstand, und Dingform handeln, geschieht es als philosophische Bestimmung einer der philosophischen Erkenntnisweise seinshaft untergeordneten Erkenntniswirklichkeit, welcher die allgemeinen kategorialen Bestimmungen des Seins als solche nicht zugänglich, sind, obwohl sie in ihr ihre individuelle Wirklichkeit haben. Das „Bewußtsein" oder aber das „Erkanntsein" der species findet sich daher innerhalb der Sinnlichkeit, verglichen mit den kategorialen Bestimmungen metaphysischen Denkens, nur in defizienter Ausprägung. Damit sind wir von neuem auf die bereits formulierte Frage gestoßen, ob und wie das sinnliche Vermögen die intelligiblen, allgemeinen Charaktere als sensible habe und unterscheiden könne. So kann z. B. bei den äußeren Sinnen von einer Scheidung zwischen species und Objekt deshalb nicht gesprochen werden, weil ihnen die reflexio auf die eigene Aktwirklichkeit und damit auf den potentiellen Aktvollzug nicht zukommt.[1]

Das Wahrnehmen der sensus exteriores erschöpft sich demnach darin, daß es die den einzelnen Sinnen jeweils eigentümliche, repräsentierte Qualität ganz unmittelbar und ohne Scheidung gegen sich selber hat, und daher gar nicht „Außenwelt" erkennt, sondern im Grunde selbst „Außenwelt" i s t. Denn wohl gemerkt, fällt die Möglichkeit der Reflexio weg, dann doch wohl auch offenbar in einem Höchstmaß die potentielle Aktualität des immanenten Aktes, die sich selbst völlig verschwindet, vor der sich repräsentierenden Gewalt der äußeren Formen, welche dann freilich auch, da „Erkennen" sich nur konstituiert in einem immanenten Geschehen, nur im Minimum d. h. ganz konfus „erkannt" sind, die eben rezipiert, d. h. die mehr „zugegen" als erkannt sind. Der äußere Sinn, rein für sich als reine rezeptive Wirklichkeit betrachtet, steht deshalb weni-

1. S. th. I. q. 78 a. 4 ad 2.

ger „erkennend“ den Formen „gegenüber“, als er selbst die reine potentielle Wirklichkeit der von der Form unmittelbar herrührenden Determination zunächst und eigentlich ist. Als solche aber steht er aber noch nicht oder nur in einem geringen Maße in der Immanenz gegenüber der Naturwirklichkeit, die sich als äußere erst heraushebt, wenn die Potentialität des immanenten Aktvollzugs sich gegen seine „perfectio“ am Objekt selber erkenntlich macht, sondern steht ununterschieden mitten in den Bedingungen der körperlichen Formen oder deren sich repräsentierenden Qualitäten. Erschien im vollendeten Akt der Immanenz die determinierende species als rückweisende Beziehung ihrer Wirkung, nämlich des erkannten Gegenstandes, so liegt hier in der konfusen Erlebniswirklichkeit der äußeren Sinne das Objekt mehr in seiner Ursache selbst befangen und erscheint daher confuse und ununterschieden mehr als spezifizierende reale Form, als „species“, denn als „Gegenstand“.

Es hat eine solche Behauptung jedoch nur Sinn, wenn wir sie als philosophische Deutung sinnlicher Phänomene betrachten, die in dieser Weise dem Sinne selbst nicht erscheinen können. Von einer philosophischen Deutung her aber läßt sich die sinnliche Rezeption fassen als ein Verfangensein des Sinnes an seine spezifizierende Determination. Diese aber ist nichts als die erscheinende Unmittelbarkeit der naturalen Wirklichkeit, deren Gewußtsein mit dem Erscheinen selbst noch ununterschieden identisch ist und zwar nicht im Sinn einer formalen Einheit von Intellekt und Intelligiblem, sondern ganz gegenteilig als höchstes Maß einer privativen Unvollendung einer spirituellen Tätigkeit, die sich noch nicht zur vollen Immanenz entfaltete und sich dabei und dadurch die Charaktere der Potentialität und äußeren Bestimmung, die dem Akt anhaften, sichtbar machte, die vielmehr als potentielle seinsgeschwächte Bewegung nur zum geringsten Teil in immanenter Vollendung zu sich selber kam, sondern sich zunächst unmittelbar bei den Wirkungen der naturalen Formen in potentieller rezeptiver Bewegung befindet. In gewisser Weise „ist“ daher der Sinn die Dinge selbst.

Die Möglichkeit einer solchen in sich potentiellen und rein rezeptiven Bewußtheit, die unmittelbar auch die leiseste Wirkung der Dingform ward, die bei schlafender, aber vollendeter Aktualität unmittelbar bei den Dingen ist, und das Dingsein als „reale Wirkung“ so gegen alle Unterscheidung besitzt, daß „Bewußtsein“ selbst gegenüber der modalen Wandlung in der Immanenz mehr die Unmittelbarkeit des „Realseins“ an sich hat, diese Möglichkeit gründet im metaphysischen idealen (naiven) Realismus des heiligen Thomas. Denn für ihn gibt es zwischen der informierenden Objektform und dem innerlichen Akt keine mediierende Bewegung, sodaß der Form als analoger Ausprägung geistiger Wirklichkeit, unmittelbar das „specificum“ eines qualitativen anhaftet, das sich über alles mechanische Wirken und Sein schlechthin erhebt. Die „sensibilitas“ ist daher metaphysisch alles andere als eine abstrakte Möglichkeit,

1. Siehe S. th. 1 q. 14 a 2 ad 1.

die über den natürlichen Dingen schwebt, sondern ist als Wahrnehmung setzendes, informierendes Sein so sehr positive Auszeichnung des Dinges selbst,[1] daß es in der für es offenen Immanenz des Vermögens, wenn auch nicht für sich, so doch in sich und aus sich „bewußt" ist. Es ist irgendwie leuchtende qualitative Bestimmung, der gegenüber das Subjekt in Möglichkeit ist. Aber wohl gemerkt, es ist dieses Geistartige nicht „für sich", denn der Formakt, d. i. das spezifisch qualitative der Natur hat keinerlei Reflexion gegen sich, sondern ist, soweit er in sich ist, dennoch fremd bei sich und an die Materie verloren (effunditur supra materiam).[2] Er ist nicht rein formale Qualität, sondern primär und eigentlich in seinem ganzen Sein von einem Nichtqualitativen, der ersten Materie, determinierte „Körperlichkeit", die als solche den mindesten Grad von Subsistenz hat; ihre Subsistenz ist metaphysisch nur dadurch verstehbar, daß die sich aus sich immerfort verlierende Qualität vor dem Nichts bewahrt ist durch das tragende Kompositum der ersten Materie,[2] die allerdings selbst wieder gänzlich unerkennbar ist. Diese Zusammensetzung sichert zwar eine Weise von Wirklichkeit, aber sie hebt die Nichtigkeit, die nicht reflexive Ausgießung der Qualität an die Materie nicht auf, die in der Privation des motus oder in der Bewegung verharrt, bis sie das Substrat der Materie läßt und im Formalen des Geistigen in ihrer Reinheit sich konstituiert, d. h. in der Identität mit dem geistigen Akt immanent wird und sich auf sich selbst sammelt.

Erst in der sinnlichen Rezeption wird sie daher in eigentlicher Weise zur qualitativen Bestimmung. Denn vorher war sie immer auch „materiale Körperlichkeit", und in keinem Punkte Qualität „an sich", da das Qualitative als das spezifisch Formale nirgends „rein verwirklicht" war, sondern immerfort in seiner Aktualität in der Möglichkeit des Materiellen versenkt war. Im Spirituellen aber leuchtet sie von sich her unmittelbar auf und verkehrt sich von sich her, da sie selbst die Einheit mit dem Vermögen determinierend setzt, im potentiellen, rein rezeptiven Wahrnehmungsakt, auf der Grenzscheide von niederster, spiritueller, in sich selbst reflektierter Subsistenz und höchster materialer Formenqualität in ein Sein *für* den Menschen, in die potentielle Bewegung der Wahrnehmung, in „Bewußt-sein". Das Wichtigste aber ist, daß dies Bewußtsein, da es vom Ding her als „*scheinende*" —*erscheinende* Qualität unmittelbar gesetzt ist, die Subjekt-Objekt-Scheidung nur potentiell an sich hat, d. h. für sich betrachtet die reine Identität von Ding, Qualität und „subjektiver" Weise von Dingerscheinung (repräsentatio) ist.

Wir werden nicht umhin können, später die metaphysischen Charaktere der thomistischen „Realismus" näher zu bestimmen.

---

1. Siehe in II an. L. 14 (402).
2. Vgl. S. th. 1 q. 14 a. 2 ad 1.

16. Die species in organo.

Damit scheint uns das Wesen der species sensibilis im Einklang mit den vorausgehenden Bestimmungen über die sinnliche Passivität dargestellt. Die Erörterung hat zugleich die Bedeutung des Organs schon soweit offenbar gemacht, daß wir befähigt sind, den bereits angeführten Satz über die immutatio spiritualis: „per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus“ [1] metaphysisch zu verstehen. Das „per quam“ darf nicht so gedeutet werden, als sei die geistige Veränderung irgendeine Weise von Ursächlichkeit, als deren Wirkung die intentio in organo entstünde, wenn intentio hier im Sinne der species verstanden werden soll. Das Entstehen oder „fieri“ der species ist gerade die immutatio selbst. Daher steht sie ihm nicht als effiziente Ursächlichkeit gegenüber, sondern bedeutet ein proprium der Seinsweise der species, sodaß das „per quam“ als eine Aussage über eine immanente Tätigkeit seine Möglichkeit nur hat auf Grund einer distinctio metaphysica, die allem Werden auch einem rein formalen innewohnt, aber die tatsächliche Akteinheit nicht aufheben will. Durch diese Darlegung ist das fieri der species als immutatio spiritualis, als immanenter Wahrnehmungsakt, noch einmal gegenüber jeder Mißdeutung ins Naturale hervorgehoben. Die „intentio formae sensibilis“ aber ist nichts anderes als ihr spezifizierendes Wirken in der Immanenz, kraft der sie das Wahrnehmen als intentionale Aktualität unvermittelt konstituiert. Die Intentio ist als innerlich geschaute Realität, als Objekt, realiter identisch mit der determinierenden Dingqualität, mit der species. Darum ist es Thomas möglich, daß er, wie von einer „species intellecta“, so auch von einer sinnlichen actio sprechen kann, die dadurch ausgezeichnet ist, „quod objectum uniatur agenti“,[2] ohne daß für diesen Prozeß eigens in betonter Unterscheidung die „determinierende Species“ gefordert wird, sondern das „objectum unitum potentiae ita se habet ad huius-modi actionem, sicut forma, quae est principium actionis in aliis agentibus . . .“.[3] Zum Überflusse aber vollzieht er anschließend selbst die von uns behauptete Gleichsetzung von species und Objekt indem er dieser Aussage über das Objekt erklärend hinzufügt: „species rei visae est principium formale visionis in oculo“.[2]

Was aber bedeutet dann der zweite Teil des uns beschäftigenden Satzes: „in organo sensus“? Ist die species „principium formale“ des Erkennens, und damit unmittelbares konstitutives Prinzip des Wahrnehmens selbst, so hat es doch wohl keinen rechten Sinn mehr, daß sie sich „im Organ“ bilde. Allein hier gilt es nicht zu vergegenwärtigen, was das Wesen des Organs sei. „. . . . Et dicit quod primum susceptivum, id est primum organum sensus, est in quo potentia huiusmodi, quae scl. est susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus, cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subjecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore.

1. S. th. I q. 78 a. 3 c.
2. S. th. 1 q. 56 a. 1 c.

Potentia enim est quasi forma organi . . .".[1] Das Organ scheidet sich demnach als metaphysisches Kompositionsprinzip (secundum esse) nur „ratione" von der Potenz selbst. Diese Scheidung aber durchschneidet eine wesenhafte substanziale Einheit, die in ihrem lebendigen Wirken keine entsprechenden gleichnamigen Teile aufzuweisen hat. Die Potenz ist die Form des Organs, d. h. sie ist das Organ selbst, betrachtet man es unter der ratio seiner spirituellen Organisation, das Organ aber hinwiederum ist die Potenz selbst, insofern sie den Bedingungen und der Ursächlichkeit der Materie unterworfen ist, dem allgemeinen Substrat der Natur; es ist das Vermögen als „Natur", und bezeugt und ermöglicht daher in seiner geformten Körperlichkeit die Subsistenz einer potentiellen Geistwirklichkeit vor deren spezifizierter perfekter Aktualität einer immanenten Operatio. Es tritt daher notwendig überall dort als eigentlicher Grund eines Geschehens oder einer Seinsweise des Vermögens vor dem Vermögen selbst auf, wenn das Geschehen oder die Seinsweise hinsichtlich seines potentiellen Gepräges betrachtet wird. Dieser Charakter tritt aber in der materiellen Subsistenz des Vermögens vor jeder operativen Aktualisierung am schärfsten auf, er behauptet sich jedoch, bald mehr oder weniger vor der Bedeutung des formalen Prinzips zurücktretend, durch die ganze Wirklichkeit des sinnlichen Vermögens. Darum gilt auch von den Tätigkeiten, die vom formalen Prinzip selber ausgehen: „Quod exercentur per organa corporalia",[2] insofern der immanente Vorgang die Seinsschwäche und potentielle Zusammensetzung seiner Ursache[3] nicht zu übersteigen vermag (quod accidens non excedit essentiam in essendo), so sehr er auch als spirituelle Tätigkeit das formale Prinzip sichtbar werden läßt. Daß übrigens eine Tätigkeit der Seele „durch ein Organ ausgeübt wird", eine solche Fomulierung zeigt zur Genüge daß für Thomas Organ und sinnliche Potenz durch keine reale Scheidung voneinander getrennt sein können. Wollte man aber das „per" im Sinne „instrumentaler" Ursächlichkeit verstehen und das Organ aus diesem Grunde von dem causa prima, der Potenz, trennen, so geben die angeführten Stellen hierzu insofern keinen Anlaß, als von den Tätigkeiten der Seele, und nicht des sinnlichen Vermögens, die Rede ist. Eine gewisse Weise „instrumentaler Ursächlichkeit" ließe sich zwar auch für das Organ-Potenzverhältnis in Anspruch nehmen: non enim potentiae sunt propter organa sed organa propter potentias,[4] und zwar auf dem Grund der finalen Ordination der Materialursache, welche, über die Seinsweise einer leeren, unbestimmten Möglichkeit und einer Ursache der Subsistenz hinausgehend, von sich her der spezifischen Wirksamkeit der Form, der immanenten Tätigkeit, entgegenkommt und dadurch in der Einheit mit

1. In II an. L. 24 (555).
2. S. th. 1 q. 77, a. 5 c.
3. Siehe ibid. ad. 3.
4. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

der übergeordneten Ursächlichkeit sich zu ihr „instrumentaliter" verhalten muß. „Materia est propter formam substantialem."[1]

In diesem Sinne ist die materiale Komposition der Sinne, also die ganze organische Subsistenz „propter formam", nicht nur in Bezug auf die Seele, sondern auch auf die Potenz selbst und ihre spirituelle Aktualität. Sie ist ein „medium", in dem die spirituelle Form ihre Einheit mit der Natur gewinnt, von dem her ihre Aktualisierung ermöglicht, aber auch ihr immanenter, von außen jederzeit abhängiger Akt getragen und begleitet wird. Es steht daher im Wesensinnern der Potenz und ist von ihr spirituell informiert.

Von diesem Wesensverhalt her müssen wir folgende Stelle deuten: „In visu simul movetur medium ab objecto et sensus a medio, fit enim visio sine succesio". (In II. an L. 23, 544). Die Aktualisierung hebt vom medium (Organ) her an und vollendet sich als spiritueller Akt. Das hierzugestandene Nacheinander muß nun entweder als metaphysisch geschichtetes Ineinander oder aber als Dauer des immanenten Aktvollzugs selbst begriffen werden, dessen Leben vom medium her, in ihm und durch es geschieht und auch von ihm her den defizienten Charakter der „successio" gewinnt. Träfe dies Letzte nicht zu, so könnte Thomas nicht, wie oben, von dem Fehlen der „successio" bei der „visio" auf das „simul von organischer und rein spiritueller Aktualität schließen.

Neben der potentiellen Existenz des nichtdeterminierten Vermögens tritt die spezifisch materiale Wirksamkeit des Organs hervor als Grund der Möglichkeit eines potenziellen Zurücktretens einer immanenten Tätigkeit aus ihrer vollendeten Aktualität zur „habituellen" Bestimmung des Vermögens. Die „phantasmata, quae sunt in organis corporeis"[2] existieren daher im Vermögen, soweit es außerhalb seiner Tätigkeit subsistiert, d. h. im Organ.

Die Tätigkeit selber aber wird nach dem Gesagten immer dann als spezifisch „organisch" erscheinen, wenn sie unter der ratio ihrer Potentialität betrachtet wird. Nachdem uns jedoch durch die vorausgehenden Erörterungen „immutatio", „receptio", „species" als potentielle Bestimmungen des einen, real ungeschiedenen, spirituellen Wahrnehmungsaktes sich enthüllten, entbietet sich uns an dieser Stelle die Auflösung der formulierten Schwierigkeit, wie es möglich sei, daß die species das principium formale des immanenten Wahrnehmungsaktes, durch eine „immutatio spiritualis" „in organo sensus" werde. Es ergab sich uns für die immutatio spiritualis, daß sie das Werden der species selber sei, und darum das Wahrnehmen selbst unter der ratio seines potentiellen Vollzuges, so liegt nun auch im „fieri in organo" kein Grund mehr vor, die Bildung der species und ihre immanente Wirklichkeit aus der Akteinheit herauszulösen und dadurch die innere Geschlossenheit der

1. S. th. 1 q. 77 a. 6 c.
2. S. th. 1 q. 76 a. 1 c.

von uns herausgestellten metaphysischen Deutung zu zerstören. Die metaphysische Berechtigung für das Hervortreten des Organs anstelle des Vermögens in dem zitierten Satze tritt auf dem Grunde der getroffenen Unterscheidung deutlich hervor, insofern nämlich das spezifisch Potentielle des immanenten Aktvollzugs, d. i. die von außen kommende (zeitliche) Determination durch das particuläre Objekt seine Möglichkeit nur hat in der materialen Subsistenz des Vermögens, d. h. im Organ.

Damit ist mit der metaphysischen Interpretation einiger Sätze aus S. th. 1 q. 78 a. 3, nach der Herausstellung der Aequivokation der passio der Beweis einer wesenhaften Einheit von receptio und sensatio abgeschlossen. Es erscheint vorteilhaft, zur weiteren Klärung des spezifisch Immanenten der Organfunktion, und zur Beantwortung der eingangs erhobenen dritten Frage, wie sich die immanente aequivoke passio zu den accidentellen, aber echten passiones innerhalb der Potenz verhalte, an dieser Stelle mit der Herausarbeitung der motus und passiones fortzufahren, zumal sie einen ausgezeichneten Bezug zum Organ aufweisen.

17. Die „passiones propriae" des sinnlichen Vermögens.

Das Wahrnehmen selbst hat, obwohl es im Organ geschieht, keinen notwendigen Bezug auf den naturalen Vorgang, die alteratio, und erscheint daher in seiner höchsten Ausprägung im Gesichtssinn als reine „passio aequivoca": „sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum sicut in visu".[1] Es ist dies die dem sinnlichen Vermögen immanente, metaphysisch zweifach zusammengesetzte, wesens- und aktseine Tätigkeit des Wahrnehmens selbst betrachtet unter der ratio ihrer rezeptiven Bestimmbarkeit. Als solche erscheint das Wahrnehmen als „geistige Veränderung", als aktualisiertes „recipere", als „potentielle imperfectio", als „motus aequivoce sumptus", „successivus et non successivus", als „organische Bewegung" (fieri in organo), inhaltlich aber als bestimmende species, als potentieller, konfuser Gegenstand, als äußere partikuläre Determination „sub conditionibus materialibus". Diese Bestimmungen betreffen nicht nur die gleiche, wesenseine Aktwirklichkeit, sondern deren metaphysische, nicht weiter auflösbare pars compositionis und sind daher über eine Wesensgleichheit hinaus identisch. Ihre Aussageverschiedenheit wurzelt daher nicht in einer Vielheit accidenteller Wesenseigentümlichkeiten, da ja jede von ihnen den metaphysischen Teil ihres Gegenstandes im Ganzen bestimmt und dessen Grundstruktur als die gleiche sichtbar macht, sie liegt auch gänzlich außerhalb einer möglichen Scheidung von „bewußt" und „unbewußt", so als gingen hier „metaphysische", „psychologische", „physiologische" Erörterungen ohne vorausgehende, fundamentale Klärung gegeneinander, ineinander über, sich ebenso „ergänzend" wie verunreinigend,

1. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

sondern sie scheint uns einerseits darin begründet, daß je nach der Wahl des Wortes das Wesensganze des Aktes, durch den Bezug der pars metaphysica zum totum essentiale mehr oder minder mit ausgedrückt zu werden scheint, anderseits aber darin, daß der erkennende Zugang von den Seinsbestimmungen einer allgemeinen Ontologie her geschah und deren kategoriale Vielheit mit entfaltet. Die termini „passio", „potentia", „motus", „immutatio", „species", „perfectum", inperfectum weisen auf einen solchen Zugang hin und erweisen sich dadurch als ontologische Charaktere, die als transzendentale Bestimmungen im metaphysischen Wesensteil eines einigen Aktes in sich zusammenfallen können.

Neben diesem wesenseigentümlichen actus spiritualis findet sich, ihn ermöglichend, der „processus generationis", in dem das Vermögen selbst mit dem Körper sich heranbildet und sich zum „actus coporalis organi"[1] gestaltet; ihm entspricht die Möglichkeit einer substantialen corruptio. Diese kann geschehen als accidentelle passio des Organs, welche keinen Bezug auf den immanenten Akt aufweist, zum zweiten aber als passio des immanenten Aktes selbst, der sich selbst als materieller den Bestimmungen seines formalen Grundes zu entziehen vermag und sich immer irgendwie entzieht. „Omnes mutatio est quaedam mors".[2] „Dicitur aliquid esse corruptibile... per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae".[3] Denn wie die sinnliche Form in sich, so ist auch ihr Akt gegenüber der Möglichkeit der von ihr informierten Materie begrenzt, und die spirituelle rezipierte Form behält als partikuläre Dingformwirkung „sub conditionibus materialibus" die Kraft, die von der Potenz umschlossene Materie irgendwie für sich zu aktualisieren und sie dem Vermögen zu entziehen. Sie vermag dies natürlich nur in dem Maße als sie sich der Spiritualisierung, also der Immanenz, selber widersetzt. So findet sich also als Begleiterin der Wahrnehmung, die als actus compositus materiell genannt werden kann, die passio naturalis, die jedoch keineswegs konstitutiv ist für den immanenten Akt, sofern er von sich her bestimmt wird.

Hier ist zu beachten, daß dadurch, daß die species nicht völlig in der spiritualisierten Materie des immanenten Aktes rezipiert wird, sondern zu dieser in Gegensatz treten kann, sie selber nicht notwendig aus ihm heraustritt und eine eigene Bewegung neben ihm zustande kommen läßt, sondern daß sie diese privative Nebenwirkung innerhalb der Immanenz zu setzen vermag, insofern sie (als die Dingform) und das Organ (als spiritueller Körper) unter Bedingungen stehen, die einer spirituellen Wirksamkeit entgegen sein können. Es handelt sich meist um gradhafte Steigerungen der spezifisch materialen Bedingungen, die der spirituelle Akt als zusammengesetzter selbst zu rezipieren vermag. Soweit also diese „Bedingungen" die

1. S. th. 1 q. 12 a. 3 c.
2. S. th. 1 q. 50 a. 5 ad 1.
3. Ibid. ad 3.

spirituelle Rezeptivität übersteigen, aber sich dennoch zur organischen Potenz irgendwie verhalten, müssen sie notwendig einen rein naturalen Motus bewirken. „Quod mannifestum est ex praedictis, propter quid excellentia sensibilium corrumpat organa sensuum.[1]

Die Möglichkeit dieser corruptiven passio, als einer Begleiterin der Jmmanenz, folgt notwendig aus dem metaphysischen Wesen der Sinnlichkeit, insofern die Materie des Organs, außerhalb der Bedeutung eines Substrates für die spirituelle Rezeptivität des Vermögens, sich unmittelbar potentiell zur Naturform, die als species immanent wird, verhalten kann. Sie ist deutlich zu scheiden von der Materialität des Wahrnehmens selbst, das als organische, geistkörperliche Tätigkeit die Bedingungen des materiellen Wesensteiles innerlich bei sich hat und sie für sich bestimmte. „Sensus... omnino materialis est."[2]

Von größerer Bedeutung erscheinen die konstitutiven oder mediierenden passiones naturales der niederen Sinne. „In quibusdam (sensibus). . . . cum immutatione spirituali etiam naturalis (immutatio invenitur) vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi.[3] Sie sind dadurch allgemein gekennzeichnet, daß sie gewissen Tätigkeiten des Sinnes notwendig beigegeben sind, entweder als vermittelnde körperliche Bewegung am Organ oder als Wesensaccidens des wahrgenommenen Gegenstandes selbst. Sie sind keine rein privativen Nebenwirkungen der spezifischen Determination, noch konstituieren sie von sich her das Wahrnehmen als einer immutatio spiritualis, sondern sie eignen primär dem Objekte selbst, entweder als potentieller Charakter seines Daseins oder seines Verhaltens zum Organ. Sie scheiden sich von der obenbeschriebenen passio accidentalis dadurch, daß sie sich durch sich selbst als naturaler oder organischer Motus zugleich mit dem Objekt gegenständlich repräsentieren. Ihren Bezug zum immanenten Akt gilt es im folgenden schärfer zu fassen:

a) Die „passio ex parta objecti."

„Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis sec. locum quidem in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione; Secundum alterationem vero in odore, qui est objectum olfactus; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus ad hoc quod spiret odorem. . . . . Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiento, nisi per accidens.[4] Daß die hie behauptete passio naturalis ex parte objecti keine allgemeine Bedingung der sinnlichen Erkenntnis sei, ist freilich nicht ohne weiteres einzusehen, wofern doch der Sinn vom Ding her einer physischen Wirkung unterliegt, die ohne motus nicht denkbar erscheint. Die Möglichkeit

1. In II an L. 24 (556).
2. S. th. 1 q. 12 a. 4 ad 3.
3. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.
4. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

einer Ausnahme gründet jedoch in der „Geistartigkeit" physischer Effekte, die darin zum Ausdruck kommt, daß die Form in Sein und Wirken die kontrahierende Kraft der Materie fast völlig überwand und daher ihre Qualität in einem hohen Maße trotz des materiellen Substrates unmittelbar so in sich ist, wie sie in der Immanenz des sinnlichen Aktes erscheint. Des weiteren hat sie ihren Grund in der höheren Spiritualität des Sinnes selbst, der erstens weniger in materia subsistiert und sich zunächst rein spirituell rezeptiv zum Geistartigen seiner Objekte verhält, dessen Materie zweitens aus diesem Grunde nur im geringen Maße durch die species privative determinierbar ist, dafür aber drittens so sehr durch die Macht der spirituellen Form ordiniert und aktualisiert ist, daß sich die spezifische Determination völlig der spirituellen Rezeptivität innerlich angeglichen hat. Der Gesichtsinn ist daher frei von „naturales passiones ex parte objecti", obwohl er nicht frei ist von den materiellen Bedingungen einer sinnlichen Potenz als solcher: „Sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale."[1] Sein immanenter Akt bedarf daher der Materie zur Subsistenz und Tätigkeit, jedoch ohne einer materiellen alteratio zu verfallen, da er mit seinem Gegenstand durch das geistartige Medium, das Licht, „sine successione" zu einer Einheit verbunden ist, die durch die höchste Form naturhafter Aktualität begründet ist.

Wie aber stehen die „percussio" und die „commotio aeris" als causa zum „sonus" oder die „calefactio corporis" zum Geruch? Es ist darauf zu achten, daß der Text uns vor eine „adjunctio" einer naturalen Bewegung mit der spirituellen Hinnahme stellt und daher notwendig mit einer passio ex parte objecti einen Verhalt meint, der den Akt des Wahrnehmens betrifft. Ihre Möglichkeit hat eine solche Einheit von Objekt und Aktbewegung darin, daß das Objekt als species das formale Prinzip des Aktes darstellt und durch seine auszeichnenden Charaktere den Akt selber bestimmt. Wir gehen also von vornherein nicht fehl, in dem motus ex parte objecti ein metaphysisch konstitutierendes Prinzip der Wahrnehmung als eines von außen bestimmten Aktes zu sehen, der als „bestimmter" die materialen Bedingungen des Bestimmenden teilt. Dann aber dürfen wir folgern, daß das Objekt, das als solches das Erkannte des Aktes bedeutet, ihm sich als ein „cum motu adjunctum" repräsentiert, also seine materialen Charaktere selbst in die Immanenz des Wahrnehmens hineinnimmt und daher notwendig die einfache Struktur der spirituellen Tätigkeit entsprechend wandelt. Der motus naturalis ist zwar als körperliche Bewegung eine äußere, und für sich betrachtet, tritt er nur als solche in Erscheinung, sobald er aber sich enthüllt als eine Eigentümlichkeit des „Objektes" als solchen und mit der spirituellen Tätigkeit sich vereint, müssen wir sie begreifen als in der Immanenz des sinnlichen Aktes stehend.

Ist aber der motus naturalis konstitutiv für den innerlichen

1. S. th. 1 q. 12 a. 4 ad 3.

Akt des Erkennens, der die metaphysischen Charaktere jeweils mit seinem Gegenstand teilt, so repräsentiert er sich auch als solcher unmittelbar dem erkennenden Akt. Damit stellt sich die Frage ein, wie denn überhaupt die spezifisch naturale Wirklichkeit des motus so einem spirituellen Prinzip eingewandelt werden könne, daß er einmal seine Naturartigkeit nicht verliert, zum andern aber die Charaktere des „Geistig-Erfaßtseins" an sich trägt. Es ist dies die Frage nach dem spezifischen Gepräge sinnlichen Erkennens, das dadurch ausgezeichnet ist, daß es prinzipiell „unerkennbare" Charaktere nicht „analog" oder „negativ" erfaßt, sondern unmittelbar „wahrnimmt." Die metaphysische Erörterung dieser Frage wird in der Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten einer unmittelbaren „Erkenntnis" des „Individuums" ihren Ort haben.

Der motus naturalis ex parte objecti besteht nun für den Gehörsinn darin „quod sonus ex percussione causatur... et ex aeris commotione." Ist aber die causatio des sonus die genannte, metaphysisch mit der immanenten receptio geeinte Bewegung, so bedeutet dies eine Verschärfung der Problematik. Denn folgerichtig muß das Wahrnehmen selbst diese Ursache und ihre Wirktätigkeit irgendwie erfassen, wenn eine adjunctio der Rezeption mit dem motus ex parte objecti statthaben soll, oder aber die Wirkung steht so sehr unter den Bedingungen ihrer naturaliter tätigen Ursache, daß sie selbst den Charakter eines motus naturalis an sich trägt. Es entsteht dann freilich die Frage, wo denn diese Wirkung existiert. Wenn das Organ selbst nicht naturaliter bewegt wird, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt,[1] so müßte entweder die spirituelle Tätigkeit das Substrat eines physischen Vorgangs sein, was gänzlich unmöglich ist, oder aber der Ton stünde als vollendeter motus naturalis neben seiner spirituellen Wirkung, was offenbar von Thomas nicht gemeint ist, da er ja der gehörte wahrgenommene Effekt des motus sec. locum ist. So bleibt nur als letzte Möglichkeit daß die ganze Wirklichkeit des sonus weder schlechthin innerhalb noch schlechthin außerhalb des Sinnes oder der Natur existiert, sondern nur als aktuale Einheit einer Dingwirkung und spirituellen Determination, die als naturale Wirklichkeit in materia subsistiert, als dieselbe aber kraft ihrer spirituellen Qualität (freilich sub conditionibus materialibus) die Innerlichkeit des Sinnes determiniert. Als metaphysischer Teil des wesenhaft einigen sinnlichen Aktes erscheint also der motus naturalis ex parte objecti nur, insofern er seine entsprechenden conditiones materialis als immanenten Effekt der receptio setzte.

Für diese Bestimmung des motus ergeben sich uns als allgemeine Charaktere dieser Weise sinnlicher Tätigkeit: der motus naturalis ist als eigentliche, im wesentlichen naturhafte Wirklichkeit, außerhalb des rezeptiven Aktes; er ist ihm metaphysisch geeint nur dadurch, daß die spirituell sensible Qualität, die auf den Sinn wirkt, die Charaktere des motus als privative Bestimmung ihrer Form an

1. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

sich trägt. Notwendig ist daher auch der rezipierende Akt von sich her dem naturalen Effekt dadurch zugeordnet, daß er in höherem Maße in der Materie eingebettet ist, um die materiellen Bedingungen seines Objektes fassen zu können. Durch den motus ex parte objecti kommt also zum metaphysischen Ganzen des sinnlichen Aktes kein schlechthin neues Prinzip hinzu, sondern es hat nur eine gradhafte Verschiebung der metaphysischen Teile des Aktganzen statt, insofern die Spiritualität der Form sich in gleichem Maße herabmindert, als sie sich der Materie verstärkt einbildet, um die spezifischen conditiones materiales eines physischen motus rezipieren zu können.

Diese conditiones materiales aber sind nichts anderes als die Bestimmungen der formalen Qualität der species, die ihr um ihrer privativen Seinsweise in der Materie willen notwendig zukommen, und die ihr nicht gestatten, einen rein spirituellen Akt zu aktualisieren.

Soweit der Sinn aber die privativen Bestimmungen der materialen Subsistenz (wie den motus localis) mit erfaßt, stellt sich ihm die Form als eine „res exterior" dar, da das Spezifische solcher Bestimmungen eben nur in einer material physischen Subsistenz gegeben ist. Freilich ist mit dieser Feststellung kein „Schließen" des Sinnes auf eine Außenwelt gemeint, sondern die materiales conditiones geben sich von sich her als solche, die nur aus einer nichtspirituellen Wirklichkeit in den Akt der Wahrnehmung hineinragen können. Zu beachten aber ist, daß der Sinn dadurch, daß er die motus naturales als die physischen Ursachen und Teile seiner Objekte an diesen miterfaßt, er notwendig über die Kategorie des Erkennens und einer „relatio non mutua" hinaus im Naturzusammenhang steht, und die Totalität seiner Bedingungen teilt und irgendwie, wenigstens potentiell, für sich hat; ferner daß mit der Totalität der Bedingungen eines naturalen Seins dieses sich als ganzes Substanzielles im Erkennen repräsentiert, also den Charakter der „res exterior" notwendig bei sich hat.

Nicht anders verhält sich der Akt der sensatio zur „alteratio ex parte odoris", wenn auch hier der motus naturalis nicht als causa efficiens, sondern als bloße Bedingung (ad hoc quod spiret odorem) erscheint.

b) Die passio ex parte organi.

Als letzte zu bestimmende passio der äußeren Sinne begegnet uns die passio organi: Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum; . . . tactus autem et gustus sunt maxime naturalis.[1] Das Organ kann offenbar nicht in seiner spirituellen, formalen Struktur als metaphysischer Teil der Potenz betroffen sein, da es als solches nur immanente Akte vollzieht;

1. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

anderseits ist es nicht möglich, die passio ex parte organi als gänzlich zufällige physische alteratio des Organs, soweit dieses die Bedingungen der Körperwelt teilt, zu bezeichnen. Die passio organi ist nämlich zugleich das „objectum formale" jener sinnlichen Potenz, der das betreffende Organ zugehört, sodaß hier die naturhaften, also spezifisch accidentellen Formen der materiellen Erscheinung des Vermögens mit dem rezeptiven Vermögen selbst in einem Zusammenhang stehen. Es darf dies jedoch nicht als eine Auszeichnung vor den anderen Sinnen verstanden werden, so als läge hier eine Analogie zur immanenten Reflexion gegen die eigene Aktwirklichkeit vor, da ja die spirituelle Form des Organs in der passio naturalis weder eigentlich betroffen noch als solche von ihr rezipiert wird. Wenn Thomas aber diese passio zum Grund einer metaphysischen Rangordnung der Sinne macht, so muß sie einen wesenhaften, innerlich bestimmenden Bezug auf das immanente Gefüge des wahrnehmenden Aktes aufweisen.

Soweit nun die „alteratio secundum organum" Gegenstand der Empfindung ist, ist offenbar zugleich eine „passio ex parte objecti" gegeben, sodaß die receptio durch die materialen Bedingungen ihrer determinierenden species sich schon deshalb in höherem Maße der Materie verband. Es kommt aber noch hinzu, daß es sich hier nicht nur um die materiale Bewegung des Gegenstandes handelt, sondern daß dieser Gegenstand die naturale Affektion des Organs selber ist. Notwendig hat sich daher das Organ selbst nicht nur in hohem Maße körperlich ausgeprägt, um die ihm zukommenden naturalen alterationes tragen und als vermittelndes Medium rein körperlicher Wirklichkeiten fungieren zu können, sondern die immanente spirituelle Form muß von sich her, will sie wirklich die passio am Ganzen des Organs rezipieren, dessen zufällige, von der Materie her bestimmte Körperlichkeit als lebendige Form durchwalten, was nur möglich ist, wenn sie die gesamte Welt der privativen, accidentellen Erscheinung des Organs in sich immanent nachgeprägt hat. Daher gilt vom Tastsinn, der sich den vielfachen Bedingungen und Teilen der körperlichen Existenz angleichen muß: sensus tactus est unum genere, sed dividitur in multos sensus sec. speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum) qui tamen non separantur ab invicem sec. organum, sed per totum corpus se concomitantur.[1]

Der Tastsinn, der alle Bedingungen der Materie immanent übernahm, ist wie diese selbst „medium inter contraria"[2] und ist daher als organische Wirklichkeit mehr oder minder „reductum ad aequalitatem complexionis",[2] d. h. auf die passiven Möglichkeiten elementaren körperlichen Seins potentiell bezogen. Dabei entgeht ihm analog der Unerkennbarkeit der ersten Materie das eigene genus seines objectum comune: „Posset tamen dici quod omnes illae contrarietate singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus sec. rationem com-

1. S. th. 1 q. 78 a. 3 ad 3.
2. S. th. 1 q. 76 a. 5.

munem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum."[3] Der Tatsinn hat also von sich her seine immanente Form im höchsten Maße der Materie geeint, um den gesamten Bereich der accidentellen körperlichen Erscheinungen durchdringen zu können, welche überdies ihrer medialen Bestimmung wegen den Umfang anderer Organe weit überschreitet.

Ist aber die spirituelle Form gegen das Ganze des Organs rezeptiv gekehrt, so ist auch die passio naturalis des Organs als dieselbe immer auch zugleich passio spiritualis, insofern es die gleiche Materie ist, die den organischen Körper konstituiert und den immanenten Wahrnehmungsakt trägt. Die immanenten conditiones materiales sind daher in diesem Falle mit der materiellen Konstitution des subsistierenden Objektes identisch, da eine mögliche Scheidung beider darin gründet, daß die spirituelle Aktform die Dingform selbst nicht substanziell in sich wirklich werden lassen kann. Im obigen Falle subsistiert der physische Gegenstand zwar auch nicht in der Immanenz des Vermögens, wohl aber hat sich dieses von sich hier den materiellen Bedingungen seines körperlichen, in sich subsistierenden Objektes, angeglichen.

Ein Sinn derartiger metaphysischer Bildung weist nach Thomas die geringste Vollkommenheit auf, da er am meisten der Materie geeint ist und seinen Gegenstand am wenigsten allgemein erkennt.[1] Hier offenbart sich deutlich das spezifisch Metaphysische thomistischer Erkenntnisbegründung. Je näher ein Sinn seinem äußeren Gegenstand rückt, je näher er mit ihm verschmilzt, sodaß er ihn ganz als den „eigenen" hat und damit nach kritischer Überlegung, die jeweils vom Subjekt her sich orientiert, sich seiner Objektivität oder besser der Weise seines Seins am ehesten versichern könnte, umsomehr verfällt die innere spirituelle Form des Erfassens der materiellen Privation anheim, um so individueller, schwankender ungewisser, trügerischer, zufälliger wird das Erkennen, umso mehr schwindet die „Objektivität." Das Problem der „Außenwelt" bekommt von hier eine spezifisch metaphysische Belichtung. Denn was an ihr problematisch ist, nämlich das Spezifische ihrer realen Subsistenz, muß gerade als ein Seinscharakter erachtet werden, der am wenigsten geeignet ist, unser Denken als „objektives" zu bestimmen. Soweit es sich ihm innerlich angeglichen hat und die Totalität der Bedingungen seines Daseins immanent für sich hat, ist es in sich selbst als „erkennend" verfallen und hat seine „objektive" Gültigkeit preisgegeben. Deshalb ist unser Denken und Wahrnehmen, je allgemeiner, notwendiger und objektiver es erscheint, der Totalität der materialen Bedingungen der realen Subsistenz entrückt und repräsentiert sich die rein formalen, nicht material-substanziellen Bezüge.[2]

Der Sinn aber, der durch die Materialität, seine formale Gül-

1. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.
2. Vgl. S. th. 1 q. 78 a. 3 c.

tigkeit einbüßte, hat jedoch als Kaufpreis gleichsam das Spezifische seiner Erkenntnisweise zurückgewonnen: nämlich die reale Unmittelbarkeit des Dabei- und Mitseins mit den substanzialen Bezügen naturalen Seins. Darum kommt ihm notwendig eine andere Weise „objektiver" Erfassung zu, von der zu sprechen sein wird.

c) Zusammenfassende Übersicht über die sinnlichen passiones.

Um eine klare Übersicht zu gewinnen, stellen wir im folgenden die möglichen passiones des sinnlichen Vermögens in geordneter Reihenfolge zusammen. In unserer Abhandlung begegneten uns:

1. Der metaphysische generative Prozeß der Vermögensbildung, das Werden der organischen, den Bedingungen körperlicher Seinsweise unterworfenen Potenz und ihrer für eine naturale Determination spirituell offenstehende Grundaktualität; diesem Prozeß entspricht die Möglichkeit einer substantialen corruptio des metaphysisch zweifach zusammengesetzten körperlichen Ganzen.

2. Die accidentellen passiones.

a) Die „accidentelle" physische passio, die in verschiedenster Weise jedes Organ betreffen kann, und keinen Bezug auf dessen immanenten Akt hat.

b) Die accidentelle privative passio des immanenten Aktes selbst.

3. Die „passio aequivoca" der immanenten Tätigkeit: die rezeptive Bestimmung der spirituellen Möglichkeit des Wahrnehmens als einer organischen Tätigkeit.

4. Die passio als konstitutiver Teil der zusammengesetzten Tätigkeit.

a) Die passio ex parte objecti, welche als perfecter naturhafter motus eine Ursache immanenter Determination darstellt, und dem Akt der Wahrnehmung ihre spezifischen conditiones materiales auferlegt.

b) Die passio ex parte organi, eine konstitutive Einheit von perfecter physischer Bewegung (organisch medialer Tätigkeit) mit organisch immanenter Tätigkeit.

Zusammenfassend beantworten wir unsere früher gestellte Frage, wie sich die passio naturalis zur passio aequivoca verhalte, dahin, daß dieses Verhältnis die herausgestellte metaphysische Einheit des sinnlichen Aktes weiterhin klärte und sicherte. Denn ist die spirituelle Potentialität der Sinne soweit offenstehend, daß innerhalb ihrer selbst im Schoße ihrer immanenten Form eine perfekte physische Realität mit allen möglichen conditiones materiales sich ausbreiten kann und sich als solche im selben Maße, wie sie sich als physische bildet, der Wahrnehmung repräsentiert, so ist es offenbar selbstverständlich, daß die weitaus spirituelleren Charaktere der determinierenden Dingqualitäten unmittelbar den Akt der sensatio aktualisieren und als rezipierte zugleich wahrgenommen sind.

18. Der „actus iam perfecti."

Die Problematik des sinnlichen Aktes darf nach dem Vorangehenden keineswegs für abgeschlossen gelten; denn noch ist die Möglichkeit einer Einheit von Natur und Sinn nicht völlig geklärt. Dies geschähe erst mit der Herausarbeitung der „geistartigen" Charaktere der gegenüber den sensiblen Qualitäten medialen Natursubstrate selbst und ihrer spirituellen Aktualisierung im Organ, wodurch der Sinn selbst der spezifischen Einheit der Natur eingeordnet ist. Die Einsicht in diese Verhältnisse setzte uns instand, den eigentlichen Charakter der „relatio non mutua", der Erkenntnisrelation, in ihrer sinnlichen Ausprägung und zugleich damit das Wesen formaler, repräsentierender Kausalität zur Darstellung zu bringen und schließlich die wesentlichen Unterschiede der einzelnen sinnlichen virtutes metaphysisch aufzuhellen und zu begründen. Denn dies letzte kann, da die Struktur der passiven Potenzen von dem zu rezipierenden Objekte abhängig ist, nur geschehen im Hinblick auf den metaphysischen Bau der Natur selbst. Erst vom Ganzen dieser Erörterung her gewännen wir einen vollen Einblick in das Wesen „individueller" Wahrnehmung und ihrer Unmittelbarkeit. Es mag jedoch genügen, an dieser Stelle die Dimensionen aufzuzeigen, in welche hinein sich die Problematik des sinnlichen Aktes entfaltet. Sie ist von Aristoteles im zweiten Buche „de anima" mit höchster Meisterschaft entwickelt; ihrer subtilen Verästelung kann hier jedoch nicht im einzelnen nachgegangen werden.

Es scheint uns jedoch unerläßlich, die Problematik der inneren Vollendung des sinnlichen Aktes, die ihm vor aller vollendeten Wahrnehmung eignet, ausführlicher zur Darstellung zu bringen. Daß es nämlich zu einer unmittelbaren Einheit von species und Akt kommt und die mediierende Organtätigkeit immer schon als sinnliche Wahrnehmungstätigkeit wirklich ist, muß seinen Grund in einer ausgezeichneten Konstitution der sinnlichen Potenz haben, die als „actus organicus" eine ganz spezifische Weise von Aktualität vor jeder Bestimmung durch die einzelne Qualität aufweist. Denn vorausgehend war die Passivität als aequivoke in die aktive Rezeptivität eines actus iam perfecti gewandelt worden, diese Rezeptivität aber als eine Seinsweise des sinnlichen Aktes selber, sofern er wahrnehmender ist, bestimmt worden, sodaß es folgerichtig nach thomistischer Lehre eine weitgehende Vollendung der Wahrnehmung geben müsse, die vor aller einzelnen Tätigkeit zu liegen kommt, und zu welcher sich die äußere Determination irgendwie accidentell verhält. Das weiteren zwingt uns die Bestimmung der Sinne als „actus corporalis organi"[1] zu der Frage, welcher Grad der innerlichen Aktdetermination damit für das Vermögen selbst gegeben sei, da die Potenz nur „ratione differt a corpore" und demzufolge als ganze mit der materiellen Körperlichkeit des Or-

---

1. S. th. 1 q. 12 a. 3 c.

gans in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Natur wirklich ist, und die Vollkommenheit ihrer Wirkungen schon vorher als spirituelle Körperlichkeit irgendwie in sich trägt. Ferner gilt zu bedenken, daß die passio von Seiten der Naturdinge nicht im materiellen Substrat, sondern in der spirituellen Möglichkeit der Potenz geschieht, oder wenigstens hier wesentlich zur Vollendung kommt, sodaß es metaphysisch gefordert erscheint, daß die spirituelle „ratio" „proportio" und „forma",[1] als welche der Sinn in abstrakter Fassung gegenüber seiner körperlichen Subsistenz erscheint, in der Annäherung an die res naturalis ihren spezifischen Akt schon vollzog, indem sie die spirituelle Möglichkeit im Organ materiell verwirklichte und spezifizierte. Wäre dies nicht geschehen, so wäre es nicht einzusehen, wie die receptio als Akt einer spirituellen Potenz gegenüber einer rein materiellen Sache als unmittelbare receptio „per se" gelten, oder wie die res naturalis actu sensibilis sein könne. Denn dann geschehe offenbar ein durch nichts erklärbarer und in seiner Möglichkeit zu rechtfertigender Sprung von der körperlichen passio zur empfindenden Aktualität, dessen metaphysische Unmöglichkeit uns zwänge, in jedem einzelnen Falle der Determination, von der Potenz herkommend, einen eigenen Akt der „inclinatio" oder entgegengehenden Rezeption anzunehmen, der, analog zur Tätigkeit des intellectus agens, die körperliche passio für die spirituelle Rezeptivität bereitete und zur species actu sensibilis umbildete. Ein solcher sensus agens aber wird von Thomas ausdrücklich abgelehnt und dürfte auch in seiner Wirksamkeit von vornherein dadurch problematisch sein, daß sein einzelner Akt durch eine äußere, ihm seinshaft untergeordnete Sache gar nicht aktualisiert werden und mit der Natur in Wirkzusammenhang kommen könne.

Schließlich heischt die Tatsache der natürlichen Vollendung der äußeren Sinne, welche zur Aufnahme irgendwelcher habitus nicht mehr befähigt sind, ihre Erklärung: denn von den „vires exteriores apprehensivae" gilt: „secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos".[2] Sie sind also von der organischen Potenz her bereits im Höchstmaß dispositioneller Vollendung wirklich, was nichts anderes sagt, als daß die einzelne von außen kommende Determination und ihre entsprechende sensatio den aktualen, dieser Tätigkeit zu Grunde liegenden Bezug der organisch-körperlichen Einheit und damit das „Außenwelthaben" der Sinne gar nicht mehr wesentlich vollendet, geschweige denn erst konstituiert. Wir sind also gezwungen, das actu esse der sinnlichen Potenz, den actus organi corporalis, die receptio als actus iam perfecti, oder die aktuale Einheit von Körper und Sinn ontologisch zu begründen und nach der spezifischen Weise der Wahrnehmungsaktualität als einer vor aller einzelnen Determination bereits verwirklichten zu fragen.

Diese Frage geht keineswegs über die von Thomas im Kommentar „in animam" niedergelegte Entfaltung des Problems hinaus

1. In II an L. 24 (555).
2. S. th. 2. 1. q. 50 a. 3 ad 3.

und wird sich in ihren Einzelheiten auf seine Darlegungen berufen können. Sie ist bei ihm deutlich angezeigt durch die Tatsache der doppelten Prädikation des sentire, wie sie in dieser Weise beim intelligere nicht statthaben könnte: „Quando enim dicimus aliquem videre et audire, qui audit et videt in potentia; puta cum aliquis est dormiens: quandoque autem dicimus aliquem videre et audire, eo quod est in ipsa operatione audiendi et videndi. Ex quo patet quod sensus et sentire dicuntur dupliciter scl. in actu et in potentia."[1]

Zu beachten ist hier, daß das in potentia esse vom sentire selber gilt, was auf eine bestimmte potentielle Weise seiner Aktualität schließen läßt. Vom Denken ist eine solche zweifache Aussage nur möglich, wenn sich die praedicatio secundum potentiam auf die habituelle Vollendung des Vermögens bezieht, da von der reinen, nicht aktualisierten Potenz selber, insofern in ihr vom Akt des Denkens noch nichts wirklich gesetzt ist, die Aussage des Denkens gar nicht gemacht werden darf. Das Denkvermögen ist daher selber „potentia possibilis", d. h. nicht wie der sensus exterior in vollendeter Weise seiner möglichen Aktualität, sondern als Potenz selbst nach dem Maße höherer und niederer Wirkfähigkeit bestimmbar; die ganze Potenz ist möglich, und hat ihr potentielles Sein in der Seele nicht nur außerhalb ihrer vom Objekt her gegebenen Determination, sondern außerhalb der eigenen Vollendung der immanenten Aktualität. Sie ist daher nach innen wie nach außen in potentia. Nicht so die Sinnlichkeit. Diese ist vielmehr im Zustand einer von ihr her vollendeten Aktualität, welche auch außerhalb einer Bestimmung von außen her als potentielle T ä t i g k e i t aufgefaßt werden darf.

Wie aber kam diese Aktvollendung der Sinne zustande? Muß nicht notwendig ein spezifisch sinnlicher Akt das Vermögen innerlich zu dieser seiner Aktualität bestimmt haben, die es als Potenz von sich her gar nicht haben kann? Muß nicht bereits eine „mutatio" stattgehabt haben, d. h. muß nicht ein äußerer Akt das Vermögen im Ganzen betroffen und dem Zustand der Möglichkeit entrissen haben? Wann aber und wie geschah diese Determination! Darüber sagt Thomas: „Hoc est quod dicit, quod prima mutatio sensitivi fit a generante. Manifestat autem primam mutationem, quae est de pura potentia in actum primum ducens. Haec autem mutatio fit a generante; nam per virtutem, quae est in semine, educitur anima sensitiva de potentia in actum cum omnibus suis potentiis. Cum autem animal iam generatum est, tunc hoc modo habet sensum, sicut aliquis habet sientiam quando iam dicit. Sed quando iam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille, qui iam actu considerat."[2]

Zunächst sei gefragt, welches ist die genannte potentia pura der Sinnlichkeit, jene Potentialität, welche die Prädikation eines potentiellen Aktes nicht verträgt, und der allgemeinen Possibilität der Vernunft analog bestimmt werden soll. Es kann nach dem Angeführten nicht zweifelhaft sein, daß die Sinne als reine Potenz die e r s t e

1. In II an L. 10 (355).
2. In II an L. 12 (374).

Materie selber sind, insofern in der Zeugung das Sein der Sinne erst gesetzt wird und die in diesem Falle statthabende „eductio ad primum actum" nur aus der Materie geschehen kann. Es gibt übrigens außer der Possibilität der Vernunft für die nicht geistigen Seinsbezirke keine allgemeine Potentialität außer jener der ersten Materie und Thomas vergleicht beide oft genug als sich analoge Gegebenheiten,[1] während er eine dritte, etwa die der sinnlichen Rezeptivität, neben diesen beiden nicht zu kennen scheint.

Aus dieser Tatsache folgt, daß die erste Möglichkeit der Sinne, die Possibilität der Potenz, mit der Möglichkeit des Naturdings zusammenfällt und daß der actus generativus im sensus das potentielle Sein der Dinge irgendwie actu verwirklicht. Das „Natur-Sein" der Sinne unter diesem Blickwinkel gewinnt eine eigenartige Verschärfung, insofern seine rezeptive Potentialität von passiones naturales auf dem Grunde einer bereits verwirklichten allgemeineren Potentialität geschieht, jener der ersten Materie, durch welche der Sinn das allgemeine Substrat des körperlichen Seins und Werden umschließt und damit die Werdemöglichkeit des Dinges schon actu ist. Der Sinn ist von sich her nicht mehr möglich zur möglichen Rezeption des Dinges hinsichtlich seiner Möglichkeit, sondern er hat von sich her bereits alles ihm Zukommende verwirklicht, wodurch er das allgemeine Substrat der äußeren Dinge vor deren Wirkung schon hat und sie, ihnen gleichsam selbst zuvorkommend, ihrer Möglichkeit nach schon ergriffen hat. Die Determination von Seiten des Dinges fällt daher in einen vollendeten Akt, der aktuell, d. h. als Wahrnehmung immer schon bei der actu gefaßten Möglichkeit beharrt, der, dem Eintreten der species zuvorkommend, zur Unmittelbarkeit der Begegnung mit ihr bereitet ist und sie spirituell, d. h. wahrnehmend rezipiert. Die receptio der einzelnen Sache ist daher eine accidentelle immanente Bewegung einer universellen Aktualität, welche durch jene nicht begründet, sondern nur erfüllt wird.

Die generatio „per virtutem quae est in semine", ist der die universelle Potenz verwirklichende Akt. Er ist daher nicht, wie die gewußte scientia, an der Universalität des Vermögens gemessen, von begrenzter Kraft und beschränktem Umfange, sondern hat in einem einigen Prozeß die ganze „anima sensitiva cum omnibus suis potentiis" verwirklicht. Soweit die Sinnlichkeit aber hinsichtlich ihrer Rezeptivität gegenüber der Natur allgemein ist, muß auch das materielle Substrat, der ontologische Grund der Möglichkeit jeder einzelnen sinnlichen Determination, in dieser allgemeineren Weise aktualisiert sein: d. h. die spirituelle Form hat ihr materielles Substrat als ein organisches ihrer umfassenden Aktualität angeglichen, und daher jeden möglichen rezeptiven Akt in einem allgemeinen organischen Medium bereits seiner subjektiven Möglichkeit nach vollzogen.

Wäre dies nicht geschehen, wäre nur ein Teil oder keine der

1. Siehe de Ver. q. 8 a. 6 c.

Wirkmöglichkeiten der Dinge verwirklicht, so bedeutete dies, daß daß sich in jeder einzelnen Wahrnehmungstätigkeit die Potenz als ganze von Grund aus konstituierte und die ihr entgegentretende formale species im einzelnen Akt in sich ausprägte, oder besser, sich für die species bestimmte. Das Werden des sinnlichen Erkennens wäre dann jeweils ein generativer Prozeß organischer Bildung und innerer Um- und Neugestaltung der Vermögenswirklichkeit nach dem Maße der eindringenden, oder besser andrängenden Körperformen. In diesem Falle könnte allerdings von einer receptio per se nicht gesprochen werden, insofern diese receptio erst durch den vorausgehenden Akt der organischen Spezifizierung vermittelt und ermöglicht würde.

19. Der Sinn als „potentia propinqua".

Wie verhalten sich nun Akt und Potenz in der solchermaßen generativ vollendeten Sinnlichkeit? Ist der Begriff der Potenz überhaupt noch im echten Sinne anwendbar? Thomas klärt die Problematik durch eine Unterscheidung innerhalb der Potentialität, die „simpliciter" und „non simpliciter" ausgesagt werden kann: „Et dicit (scl. Aristoteles) quod nunc tantum sit definitum quod non simpliciter dicitur quod est in potentia, seu simpliciter. Uno modo enim dicimus puerum posse militare sec. potentiam remotam. Alio modo puerum posse dicimus militare, quoniam iam est in aetate perfecta et hoc secundum potentiam propinquam. Et similiter se habet in sensitivo. Dupliciter enim est aliquid in potentia ad sentiendum aliquid ut iam dictum est. Et licet non sint nomina posita, in quibus harum differentia potentiarum ostendatur, tamen determinatum est, quod istae potentiae sunt alterae ab invicem et quomodo sint alterae."[1]

Wie wohl der hier eingeführte Begriff der „potentia propinqua" nur analog auf die Vollendung der „anima sensitiva" übertragen werden darf, sagt er trotz seiner Allgemeinheit Entscheidendes aus. Die Sinnlichkeit ist mit der Vollendung ihres inneren Wesens in letzter Disposition, welche die Unmöglichkeit einer habituellen Steigerung der Potenz leicht erklärt, an die Dinge herangerückt, sie ist der zurückliegenden Potentialität der ersten Materie oder einer partiellen organischen Konstitution entwachsen und hat sich durch die universelle Aktualisierung der ersten Materie bereits actu um jene Medien gebreitet, welche die physischen passiones ohne vermittelnde und verwandelnde mutationes ihrer formalen Bestimmung aufzunehmen vermögen. Da der sinnliche Akt aber immer schon im organischen Medium gesetzt ist, so tritt mit der organischen passio die qualitas oder species unmittelbar in das Licht des wahrnehmenden Aktes. Der Akt der Sinnlichkeit ist daher von ihm her gesehen ein Sein, das sich in der Weite des organischen Mediums über die Naturwirklichkeit entfaltet hat. Diese mit der potentia propinqua gesetzte Einheit mit dem Gegenstand aber wird sich klären durch

1. In II an L. 12 (381).

den von Thomas selbst im Anschluß an Aristoteles angeführten Vergleich mit dem habitus scientiae.

„Sicut autem de potentia prima aliquid mutatur im primum actum, dum acquirit scientiam per doctrinam; ita de prima potentia ad sensum aliquid mutatur in actum ut scl. habeat sensum per generationem. Sensus autem naturaliter in est animali: unde sicut per generationem acquirit propriam naturam et speciem, ita acquirit sensum. Secus autem est de scientia, quae non inest homini per naturam, sed acquiritur per intentionem et disciplinam".[1] Zugleich trifft Thomas die Unterscheidungen zwischen sensus und scientia: „sensibilia quae sunt activa operationis sensitivae, scl. visibile et audibile et alia huismodi, sunt extra animam; cuius causa est, quia sensus sec. actum, sunt singularium quae sunt extra animam, sed scientia est universalium quae quodammodo sunt in anima. Ex quo patet quod ille qui iam habet scientiam, non oportet, quod quaerat extra sua objecta, sed habet ea in se; unde potest considerare ea, cum vult, nisi forte per accidens impediatur. Sed sentire non potest aliquis cum vult; quia sensibilia non habet in se, sed oportet quod adsint ei extra."[2]

Der sensus ist demnach „naturaliter" als vollendete Aktualität des Vermögens dem Lebewesen eingeboren; er ist mit der „erworbenen Wissenschaft verglichen" ein nicht mehr mögliches, sondern ein irgendwie verwirklichtes Haben seiner entsprechenden Gehalte, die sich freilich dem von innen her umfassenden Offenstehen der Sinne kraft ihrer singulären Exteriorität accidentell entziehen können und immer entzogen haben. Der Sinn ist daher kein habitus, wie die scientia acquisita. Denn die activa operationis sensitivae sunt extra animam, und ihre Bewegung untersteht nicht dem „imperium rationis". Ein „ordo principalis ad voluntatem"[3] aber ist der „ratio habitus" notwendig zugehörend. Schließlich übersteigt auch die vollendete Disposition der ganzen sinnlichen Natur die Erfordernisse einer habituellen Vollendung, die eine qualitative Bestimmung einer Natur zur Steigerung ihrer Tätigkeiten bedeutet (aliquid potentiae superadditum quo perficitur ad suam operationem)[4] und daher niemals die vorweggesetzte universelle Tätigkeit im Ganzen selber ausmachen kann.

Nichts destoweniger scheint es uns zweckmäßig, die spezifischen Charaktere der habituellen Vollendung der scientia mit dem sensus generatus zu vergleichen, um auf diese Weise auf dem Grunde der getroffenen allgemeinen Unterscheidungen das wesenseigentümliche Gepräge der potentia propinqua zu gewinnen.

Der menschliche „habitus naturalis" ist immer „tamquam partim a natura existens, et partim ab exteriori principio".[5] Dieses Werden

1. In II an. L. 12 (373).
2. In II an. L. 12 (375).
3. S. th. 2. 1. q. 50 a. 5 c.
4. De Ver. q. 20 a. 2.
5. S. th. 1. 2. q. 51 a. 1 c.

„ab exteriori principio" geschieht im sinnlichen Vermögen zunächst im generativen Prozeß selbst, welcher die „anima cum omnibus potentiis sensitivis" „de potentia in actum" eduziert. Darüber hinaus aber bleibt der organischen Vollendung die „Exteriorität" schlechthin als unüberwindbare Schranke beigegeben, sodaß die äußere Sinnlichkeit einmal durch die allgemeine Setzung ihrer Aktualität die habituelle Vollendung übersteigt, zum andern aber dadurch, daß sie wesenhaft für die „äußeren" Dinge ist, von ihr her die Äußerlichkeit ihrer Gehalte nicht nur am Ausgang ihrer Tätigkeit, sondern immerfort in unüberwindbarer Scheidung, selbst innerhalb ihrer immanenten Aktualität, neben sich und bei sich hat, und so hinter dem habitus, der eine qualitative Bestimmung der innerlichen Potenz durch die innerliche universelle species bedeutet, zurückbleibt.

Die Weise dieser ebenso ausgezeichneten wie privativen Wirklichkeit des sensus, bestimmt sich näher durch den Ausfall des „ordo principalis ad volutatem".[1] Thomas begründet das mangelnde „imperium rationis" durch den Hinweis „quia sensibilia non habet in se", wonach folgerichtig keine operatio, welche die sensibilia betrifft, von innen her gesetzt werden kann. Der Grund dürfte jedoch nicht minder in der spezifischen Vollendung der sinnlichen Aktualität zu suchen sein, die das immanente Ziel der Tätigkeit, soweit es von der spirituellen Potenz her erstrebt wird, bereits naturaliter erreichte und aktualisierte, sodaß der Wille hier gar nichts mehr zu bestellen hat. Gerade diese Tatsache scheint uns wichtig, um den Fortfall der willentlichen Bestimmung nicht nur als privatio, sondern zugleich als Auszeichnung begreifen zu können. Denn gesetzt, der generative Prozeß der organischen Konstituierung der äußeren Sinne sei noch nicht abgeschlossen, die menschliche Natur als ganze aber schon realisiert, so könnt es keinen Grund dafür geben, die dem Bedürfnis angepaßte generative Nach- und Fortbildung der sinnlichen Anlage der Determination und Regulation des Willens zu entziehen, wenn überhaupt hier eine Potenz des Menschen als einem einzigen, ganzen, von der Geistform her determinierten Wesen vorliegt. Die Freiheit der willentlichen Bestimmbarkeit kehrt sich also hier in die Freiheit der vollendeten, in ihrer Bewegung ungehemmten und völlig befriedigten Natur, die Möglichkeit in ein universelles Gesetzt- und Bezogen-Sein, dem keine mögliche Bestimmung von außen als ein Fremdes, nicht schon seinen universellen Bedingungen nach der Möglichkeit nach Verwirklichtes, entgegentritt.

Es ist zugleich zu beachten, daß das Sein der sinnlichen Potenz in der Materie sich konstituiert, daß es dadurch die unmittelbare Einheit mit den Dingen der Natur gewann und den accidentellen körperlichen Bewegungen der Naturdinge die Möglichkeit gab, unmittelbar mit ihrem wirkenden Sein im Lichte des wahrnehmenden Aktes aufzustrahlen. Die Vollendung der Sinnlichkeit, die von den Dingen her geschieht, von welchen Thomas sagt: „Oportet quod adsint ei (sensui) extra", ist daher nichts, das neben und völlig außer

1. S. th. 1. 2. q. 50 a. 5 c.

der generativen Aktualisierung des Vermögens zu stehen kommt, sondern ist mit dem faktischen „adesse" der Dinge, ist mit der Einheit der Natur, in welcher der sensus organicus als Körper mit den Körpern wirklich ist, immer schon nach dem Maße des körperlichen adesse (in den universellen Medien der Natur), vollzogen. Auch das Von-außen-kommen der Determination ist daher nicht schlechthin ein Ausfall gegenüber der freien immanenten Fortbildung des habitus scientiae, insofern ja der mögliche vom Willen anstrebbare Akt von den Dingen her in letzter Unmittelbarkeit, gleichsam ohne Zurückhaltung und Entziehung gesetzt wird, sodaß auch der Wille nichts an Vollkommenheit hinzufügen könnte. Die Dinge sind gewissermaßen für uns frei, d. h. sie sind zu vollendeter Repräsentation bereit, sie sind von sich her der Akt unserer möglichen Vollendung.

Daher gilt auch in analoger Ausprägung vom sensus generatus, was Thomas über die scientia als habitus stricte dictus aussagt: „Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam".[1] Denn zunächst ist die „inclinatio" der Potenz zu ihrer Tätigkeit auch vom sensus nicht mehr sinnvoll aussagbar, dieweil er seine „Neigung" nach den äußeren Dingen von sich her völlig erfüllte und actu bei ihnen ist, so wie die scientia acquisita die ursprüngliche inclinatio der Vernunft bereits zu Ziel und Erfüllung kommen ließ. Des weiteren trifft zwar das „potens esse" für den sensus nicht im Sinne willentlicher Selbstbestimmung zu, aber doch im Sinne faktisch vollendeter Tätigkeit, die zwar kein „Können", wohl aber ein verwirklichtes „Vermögen" bedeutet. Daher spricht Thomas auch von einem „potens audire" und „potens sonare", das sich in gleicher Weise auf die aktuale Vollendung von Potenz und Ding bezieht.[2] Alles, was der sensus für die Verwirklichung seiner Akte erfordert, ist ihm stets naturaliter sowohl aus seiner eigenen wie aus der Natur der Dinge gegeben. Er braucht im Grunde nicht „potens" zu sein, weil für seine Möglichkeiten durch die Wirklichkeit eines andern, das notwendig immer irgendwie „adest", hinreichend gesorgt ist.

Die Bezeichnung des habitus als „actus primus"[3] gegenüber dem zweiten Akt der Tätigkeit, die sich zunächst auf die Qualität des Vermögens, darüber hinaus aber auf die qualitative Einheit mit dem Willen als einem universellen Prinzip der menschlichen Natur und daher eines jeden habitus erstreckt, muß daher beim sensus in gleicher Weise auf die organische Vollendung wie auf das Sein der Dinge selbst bezogen werden. Denn im aktualen Sein und Wirken beider ist der Akt, in welchem der Mensch im habitus scientiae sein Wissen, d. h. die species seiner Gegenstände actu für sich gewinnt, immer schon vollzogen. Der actus secundus aber, die Tätig-

1. S. th. 1. 2. q. 57 a. 1 c.
2. In III an. L. 2 (591).
3. S. th. 1. 2. q. 49. a. 3 ad 1.

keit selbst, in der scientia die wirklich statthabende consideratio, ist der Einklang beider Wirklichkeiten, die sich ihrer wesentlichen Vollendung nach nicht erst konstituieren, und auch als Einklang, d. h. als aktuale Determination des Sinnes durch die res exterior, nicht schlechthin Neues an aktualer Vollendung gewinnen. Denn die res selbst ist von ihr her actu sensibilis, wie der sensus als Organ actu ist, sodaß ihr Einswerden im gleichen Subjekt nicht eine schlechthin neue Aktualität begründet.

Auch die scientia ist als Wissen in actu secundo gegenüber dem actus primus des habitus nur hinsichtlich der Weise der Aktualität, nicht aber durch die Charaktere der formalen Bestimmung ausgezeichnet, wenn man von einem möglichen rationalen Diskurs innerhalb der habituellen Gehalte absieht. Beim sensus freilich scheint gerade das umgekehrte Verhältnis verwirklicht, insofern die Aktualität des sensus und jene der Dinge in der einzelnen Determination nicht so entscheidend gesetzt wird, wie die rezeptive Erfüllung der Potenz durch die species sich fortgesetzt erneuert und wandelt. Da keine dieser spezifischen Determinationen die bereits gesetzte Aktualität des sensus selbst im Ganzen und Wesentlichen entscheidend wandelt oder erneuert, kann füglich nur von einer irgendwie accidentellen Funktion der dinglichen Determination für die eigentliche Konstitution des immanenten Aktes gesprochen werden.

Von da her erklärt sich, daß der sensus exterior hinsichtlich seiner Vollendung weder „per additionem“ noch „per intensionem“,[1] so wie das habituelle Wissen, vermehrbar ist. Denn die Gewinnung inhaltlicher Bestimmung bedeutet keine Beeindruckung der rezipierenden Organe über die Dauer des körperlichen adesse hinaus, da die „Exteriorität“ der Wahrnehmung einer faktischen Äußerlichkeit der subsistierenden anwesenden Sache entspringt und entspricht. Das intentionale organische Rezipieren des Effektes dieser Sache gewährt diesem daher keine seiner körperlichen Seinsweise entsprechende Subsistenz, sodaß er in seinem faktischen Wirken gegen und in das Organ immerfort der äußeren dinglichen Ursache bedarf und mit dieser daher notwendig verschwindet und verfällt. Das Auge, welches Farben sieht, wird eben daher nicht farbig und gewinnt sie weder körperlich noch spirituell sich selber zu bleibenden Formen. Die einzelne Determination ist daher, an der bleibenden Konstitution des rezipierenden Vermögensgrundes gemessen, der wesentlich auf alle mögliche Natur gerichtet ist, gänzlich unwesentlich. Das Bei-den-Dingen-sein der Potenz bestimmt sich also im einzelnen nicht zur immer größeren Annäherung und Vermischung mit der Natur, da es als unvermitteltes Dabeisein, als rezipierende Aktualität gegenüber den sensibilia per se keiner innerlichen Vervollkommnung bedarf, um immer nach dem Maße des körperlichen adesse erfüllt zu sein. Eine dauernde innerliche Bestimmung stünde zudem

---

1. S. th. 2. 1 q. 52 a. 2 c.

der rezipierenden Tätigkeit der äußeren Sinne entgegen, da sie notwendig in einer rein immanenten Bewegung geschehen müßte und sich daher im Falle ihres Vollzuges nach außen absperrt. Es ist deshalb gefordert, daß das Zurückhalten der Formen als wahrgenommene Gegenstände einer anderen Potenz anvertraut werde.

Desgleichen kann auch nicht von einer Steigerung der Intensität der äußeren Sinnestätigkeit gesprochen werden, denn das Wirken der Dinge gegen das Organ bringt diesem seiner spirituellen Konstitution und Aktualität gemäß keinerlei Vervollkommnung. Die Potenz ist im Höchstmaß der Vollendung von sich her immer schon für ihre Gegenstände da, deren Bewegung sich zwar dem Sinne mitteilt, aber dessen Wirken nicht zu steigern vermag, da die spezifische Vollkommenheit der rezeptiven Aktualität im universellen generativen Prozeß schon erschöpfend vorweg gesetzt ward.

20. Das „proficere in actum secundum".

Damit entsteht notwendig die Frage nach dem eigentlichen Charakter der sinnlichen Determination, sowohl des einzelnen Aktes als auch des fortlaufenden Geschehens der Aktfolge der Wahrnehmung. Über den innerlichen Fortgang der scientia, über das Werden des Aktes der consideratio, sagt Thomas, daß es nicht schlechthin ein „exitus de potentia in actum" sei, sondern „additur ei perfectio secundum quod proficit in actum. Aut si dicatur alterari et pati erit aliud genus alterationis et passionis non propriae dictae."[1] Unmittelbar zum gleichen Problem der Sinne finden wir folgende Darlegung: „Et licet alterari et pati non proprie dicatur aliquid, secundum quod exit de potentia secunda in actum, prout habens sensum fit actu sentiens; tamen necesse est uti hoc ipso, quod est pati et alterari, ac si essent nomina propria et convenientia: quia sensitivum in potentia est tale quale est in actu sensibile. Et propter hoc sequitur, quod secundum quod patitur a principio, non est similis sensus sentienti, sed secundum quod iam est passum, est assimilatum sensibili, et est tale quale est illud."[2] Das „proficere in actum" der scientia darf demnach nicht schlechthin auf die sensus übertragen werden. Zunächst betrifft es überhaupt nur den Übergang von der potentia secunda (propinqua) oder vom actus primus zum actus secundus und bedeutet das Fortschreiten des schon gesetzten Aktes zu seiner letzten Vollendung. Geschieht dies beim habitus des Wissens durch eine „aufweckende" willentliche Bestimmung, so beim sensus generatus durch die actio rei in organum. In beiden Fällen ist es eine Einigung zweier irgendwie geschiedener Wirklichkeiten. Der Sinn aber ist durch seine vollendete, sich im Organ ausbreitende und darin subsistierende Aktualität vor jedem möglichen habitus dadurch charakterisiert, daß er nicht wie dieser durch eine metaphysisch gleichgeordnete Bewegung

1. In II an. L. 11 (367/68).
2. In II an L. 12 (382).

der menschlichen Natur getroffen und belebt wird, sondern von der nicht spirituellen Dingwelt her seine Vollendung erfährt. Er muß also seinem Akte gemäß schon vollendet sein und von sich her, d. h. von seinem Akt her den Dingen entgegenkommen und für ihre Determination offenstehen. Das „proficere in actum secundum", das „fieri sentiens habentis sensum", die receptio als „actus iam perfecti" ist daher eine Bewegung des Dinges im vollendeten Sein des umfassenden sinnlichen Aktes, welcher die Determination hinnimmt, ohne davon in seinem organischen Sein im ganzen betroffen zu sein. Es ist eine accidentelle Bestimmung gegenüber einem universellen Gerüstetsein und Offenstehen für die ganze Natur, das Sichgeben eines einzelnen Wahrnehmbaren für ein seiner universellen potentiellen Aktualität nach weit über es hinausragenden Wahrnehmenden, das „Erscheinen" der Dinge (apparere) in einem über den Umkreis ihrer formalen Bestimmung irgendwie Hinausschauenden, das jedes einzelnen Gegenstandes Möglichkeit durch sein Verwirklichtsein in den allgemeinsten Bedingungen körperlichen Werdens schon wahrnehmend gewann. Vom Sinn her ist es daher das Erfülltwerden einer Tätigkeit, die in ihrem Tun immer schon am Werk ist, das Hineinnehmen der formalen Bestimmungen in die vollendete Bewegung eines universellen Erfassens und Gefaßt-habens, auf Grund dessen der Sinn die Einheit mit der Natur schon verwirklichte.

Das „proficere" kann jedoch auch verstanden werden im Sinne des Fortgangs der in actu secundo verwirklichten Tätigkeit. Beim Wissen ist diese Tätigkeit offenbar begrenzt und an die von den Sinnen her rezipierten Gehalte verwiesen. Sind diese erschöpft, dann steht die consideratio vor der leeren ersten Potentialität des Intellektes, deren habituelle Bestimmung von neuem von den Sinnen her zu geschehen hat. „Unde homo non potest considerare secundum scientiam omnia sensibilis quae vult, sed illa tantum quae sensu percepit".[1] Weil also der Fortgang wissenschaftlicher Betrachtung durch die Begrenztheit des habitus immer wieder in die rezipierende Tätigkeit des Intellektes, in die Konstituierung des Wissens selbst zurücksinkt und sich selber bei diesem Rückgang erneuert und erweitert, kann bei diesem Fortschreiten in seiner Einheit mit dem „exitus ad primum actum" auch eine „augmentatio secundum additionem et intensionem" statthaben. Nicht so beim sensus, denn er befindet sich schlechthin in actu primo und gerät in seiner Rezeption nie vor die leere Möglichkeit seines organischen Aktes, d. h. vor die Unbestimmtheit der ersten Materie. Die Abfolge der sinnlichen Determinationen ist daher nur vergleichbar mit dem kontinuierlich fortschreitenden Hinblicken über den Umkreis bereits gewonnenen Wissens, mit dem freilich grundlegenden Unterschied, daß das fortschreitende Schauen vom Maße der körperlichen Determination und Repräsentation abhängig bleibt. Das Wesentliche daran ist jedoch, daß sich der fortschreitende Prozeß des Wahrnehmens in unmittelbarer Abfolge ohne

1. In II an. L. 12 (376).

unterbrechende und vermittelnde Aktionen, ohne innerliche Anstrengungen vollzieht und im Gleichmaß der einmal vollendeten spirituellen Einheit mit der Natur fortgeht. Es ist ein fortlaufendes, ungestörtes Sich-Wandeln der Gehalte in dem durch dieses Geschehen in seinem Sein nur accidentell berührbaren und erschütterbaren actus completus des sensus, ein Sichhineinbewegen in den Lichtkreis der Wahrnehmung und ein Hinausgleiten, ohne dabei die universelle Einheit dieses Geistigen mit der Natur irgendwie neu zu begründen oder aufzulösen.

Der Sinn, der die rezipierenden Medien der physischen Qualitäten im Organ spirituell aktualisierte, hat damit potentiell den ganzen Naturumkreis schon gewonnen und ist für das Wirken der Dinge bereitet. Diese eigentümliche Wirk- und Seinsweise des sensus aber kommt zum Ausdruck in dem vorher erwähnten „quia sensitivum in potentia est tale quale est in actu sensibile“ das sensitivum hat, „secundum quod iam est passum“, d. h. sein „pati a principio“ schon hinter sich hat und die erste Materie schon aktualisierte, die äußeren Sinne als potentielle Akte gesetzt. Da dieses potentielle sentire aber nicht als leeres Nichts und zufällige Unbestimmtheit begriffen werden kann, und als Akt irgendeine gehaltliche Bestimmung tragen muß, so bleibt nur übrig, daß der im Organ verwirklichte Akt mit der Aktualisierung der ersten Materie als wahrnehmender bei den Bedingungen der körperlichen Wirkungen verharrt und damit den Umkreis möglicher Natur bereits wahrnehmend erfüllt. Der Akt ist daher bei der Potenz der actu sensiblen Qualität.

Der potentielle Ton oder die potentielle Farbe dürfen jedoch nicht als abstraktes leeres Nichts begriffen werden, sondern als jene verwirklichte Möglichkeit, in welcher die reale Qualität jederzeit erscheinen kann. Der sensus in actu primo bedeutet demnach notwendig das Hinein-sehen, -hören, -fühlen in jenen unbewegten wirklichen Umkreis, in dem es kein Hindernis gibt, daß sich eine spezifizierende Qualität immerfort verwirklichte und erschiene.

Diese von den thomistischen Prinzipien her entfaltete Seinsweise der Sinne ist als phänomenale Gegebenheit noch lange nicht hinreichend aufgewiesen und dargestellt. Die formalen Distinktionen im Kommentar in animam, dürften bei weitem nicht hinreichen, die Sinn-Natur-Einheit erschöpfend zu begründen. Unsere Entfaltung der Problematik durch die Abhebung der Charaktere des sensus von jenen des habitus scientiae dürften das von Thomas in terminis Gesagte schon um ein Bedeutendes überschreiten, wenn wir auch hoffen dürfen, daß erst durch solche Erwägungen die formalen Unterscheidungen in der ganzen Weite ihrer innerlichen Bedeutung erschlossen werden.

So ließe sich wohl mit Recht, anknüpfen an das Ergebnis der Untersuchung, fragen, ob denn jener potentielle, im sensus verwirklichte Grund der Dinge von uns im innerlichen Gewahren erfaßt, unterschieden und benannt werden könne, ob jener potentielle Akt des sensus einer der Reflexion zugängliche Zuständigkeit bedeute.

Es dürfte kein Grund vorliegen, die Frage zu verneinen, um so weniger, als auch der „habitus des Wissens" als potentielle Aktualität unserer inneren Erfahrung erreichbar sein dürfte. Die metaphysische Möglichkeit solchen Erfahrens, das immerfort eine echte Aktualisierung des habitus, wenigstens hinsichtlich seiner allgemeinsten Bezüge vorauszusetzen scheint, kann hier nicht des weiteren erörtert werden. Unter Voraussetzung seiner Möglichkeit bedeutet es für das Problem des sensus, daß der Mensch sein Sehen, Hören und Fühlen immerfort als innerliches Offenstehen seiner Natur gewahren könne und sich in dieser schauenden Offenheit schlechthin notwendig, d. h. seiner Natur gemäß gesetzt weiß. Aber nicht nur dies. Sofern es nämlich ein echtes Hören oder Sehen ist, müßte auch eine allgemeine, in sich selbst unbestimmte und nicht unterschiedene Erfülltheit der Akte aufweisbar sein, welche in ihrer Allgemeinheit als Potenz eines anderen, nämlich einer spezifischen Qualität, deutbar sein muß. Das im Dunkel, in der Stille Verharren unserer Sinnlichkeit, müßte daher als ein Sehen und Hören allgemeinster, potentieller Weise bezeichnet werden, welches die Dunkelheit und die Stille zudem hat als mediale potentielle Einheit mit der Natur, die durch eine aktuale Erfüllung jederzeit belebbar und vollendbar ist; so wie die Finsternis als potentielles diaphanum bereits eine echte Einheit von Sinn und Dingen bedeutet, (παρουσία) in welche der Akt des Lichtes verwirklichend und vollendend eintritt. Das„Hören" der „Stille" und „Sehen" der „Finsternis" sind daher durchaus nicht als rein negative Charaktere in ihrer wesentlichen Eigenart begreifbar.

Für die damit philosophisch entfaltete Bedeutung dessen, was als potentielle Einheit von Sinn und Natur bezeichnet werden mag, (die jedoch immer als echte reale Einheit verstanden werden muß) ist es ferner von Bedeutung, daß sie, über ihre potentielle Vollendung im sensus generatus hinausgehend, als rezeptives sentire immer faktisch ist und außerhalb dieser Vollendung metaphysisch gar nicht bestimmbar ist. Denn die potentia propinqua hat sich im Prozeß der generatio im allgemeinen Substrat der Materie als actus organi verwirklicht und sich dadurch als Körper in die Natureinheit physischen Seins hineingebettet. Soweit sie aber (besonders in der Konstitution des Tastsinnes) das körperliche Medium der passio naturalis (ex parte organi) auslieferte und diese, angesichts des universellen notwendigen Verhaftetseins der elementaren Körperlichkeit an die sie selbst wesentlich differenzierenden passiones, selbst notwendig an sich trägt (freilich nicht notwendig als privative Kontrarietät), ist ihre immanente rezeptive Tätigkeit notwendig immerfort beansprucht und der Sinn in seiner vollendeten Gestalt ohne seine aktuale Einheit mit der Natur nicht metaphysisch bestimmbar. Es zeigt sich dann aber die Frage an, inwieweit der gesetzte actus secundus des einen Sinnes das potentielle Wahrnehmen der übrigen bereits mitbestimmt und irgendwie über die Grenzen der bloßen Potentialität hinausführt. Wir müssen hierbei beachten, daß es die gleiche sinnliche

Potenz ist, die in allen äußeren virtutes mit sich selbst identisch bleibt, und daß das sensibile commune für mehrere Sinne eine gleiche gehaltliche Bestimmung bedeutet.

Diese Tatsache verpflichtet freilich durchaus nicht notwendig zur Annahme einer dauernden Bewußtheit des sentire, da es durchaus nicht notwendig erscheint, die vollendete Tätigkeit der äußeren Sinne (diese metaphysisch mindeste geistige Bewegung) als im Lichte hellen innerlichen Erfahrens und bewußter Aufmerksamkeit stehend zu begreifen.

Wir folgern jedoch aus dieser Tatsache der Vollendung eines Sinnes als actus generatus und actus organi, daß das uns natürlich innewohnende sinnliche Vermögen als Ganzes ein apriori natürlicher Erfahrung darstellt, eine von vornherein im materiellen Medium der Natur ausgebreitete Aktualität, dessen gegründete Einheit und Vollendung auch als potentielle bereits eine echte, irgendwie akthaft belebte Wirklichkeit darstellt. Der Sinn ist schlechthin ein „Haben von Natur" und das Bestimmtwerden von dieser her auf dem Grunde eines allgemeineren Ergriffen-habens, ohne welche Vollendung der sensus im Ganzen zurückfällt zur leeren Potentialität der ersten Materie. Das apriori des Sinnes ist nicht Zeit und Raum, sondern in der getroffenen Einschränkung die Natur selbst.

21. Der „Actus perfectus", das „judicium sensus".

Die spirituelle Vollendung des immanenten Aktes ist erkennende Tätigkeit; als solche wird sie bestimmt als urteilendes Erfassen ihrer Gegenstände: „Sensus formati habent propriam operationem scl. judicium de propriis objectis".[1] Eine metaphysische Analyse der sinnlichen receptio kann daher am Wesen ihrer immanenten Vollendung nicht vorübergehen. Sie sieht sich vor die Frage gestellt, worin die Tätigkeit des Urteilens gründe, wie sie als sinnliche Bewegung möglich sei, welche Weise erkenntnishafter Vollendung ihr zukomme und schließlich, wie sie zu den Tätigkeiten der höheren Vermögen stehe. Die Bestimmung der Sinnlichkeit als „deficiens participatio intellectus", des sentire selbst als „quoddam cognoscere"[2] läßt es angezeigt erscheinen, die Form der intellektuellen operatio des Urteilens als analoge Ausprägung den Erörterungen über die sinnliche Tätigkeit zu Grunde zu legen, zumal ausführlichere Darlegungen über das incidium sensus als solches bei Thomas nicht vorliegen. Er selbst aber gibt im Folgenden das Recht zu solchen Vergleichungen. „Manifestum est ex dictis, quod ipsum sentire est simile ei quod est intelligere, ita tamen quod quando est solum sentire i. e. apprehendere et judicare sec. sensum, hoc est simile ei quod est solum dicere et intelligere: quando scl. intellectus judicat aliquid et appre-

1. S. th. 1 q. 78 a. 4 ad 2.
2. In III an. L. 7 (675).

hendit: quod est dicere, quia simplex apprehensio et judicium sensus assimilatur speculationi intellectus".[1]

Das „Urteil" der äußeren Sinne hält sich jeweils innerhalb des Umfangs ihrer spezifischen Determination und erscheint als „discernere" des „sensibile proprium" von andern gleichgearteten Qualitäten, „quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi".[2] Jede Unterscheidung umschließt jedoch notwendig eine Mehrheit von Unterschiedenen und die dazugehörige Tätigkeit der Erfassung des Unterschiedes selbst: nämlich das Erkennen des Geschiedenen „sub ratione ipsius comparationis vel differentiae".[3] Die unterschiedenen Qualitäten und die Unterscheidung selbst stehen dabei in einem metaphysischen Verhältnis des früheren oder späteren, des vollendeten und unvollendeten oder noch nicht vollendeten, was uns auf die erwähnte Scheidung in eine „simplex apprehensio" und das eigentliche judicium, das „discernere", verweist. Aber das Urteil bedeutet nicht nur einen Ausgang von einer „simpliciter" apprehensiven Vollendung, sondern zugleich ein Rückgang in die Grundweise der immanenten Tätigkeit als eines actus iam perfecti, die in der inneren formalen Bestimmung des Prinzips den Grund der eigenen, möglichen Vollendung der operativen Entfaltung immer schon in sich trägt und vom Ausgang her in diesem Maße schon vollendet ist. Jedes Urteil muß daher als Ganzes stets eine „resolutio in principia"[4] eine „mensuratio per principia"[5] bedeuten. Freilich darf der Begriff eines Prinzips hier nur in der Allgemeinheit irgendwelcher formaler (erkenntnishafter) Vollendung am Ausgang des Urteilens genommen werden, keineswegs als ausdrücklich herausgestellter Wahrheit, als geformter Satz. Eine solche Seinsweise des Prinzipes ist selbst bei einer intellektuellen Tätigkeit nicht zu Grunde zu legen.

Durch diese Entfaltung des formalen Wesens des Urteilens sind wir vor mehrere Fragen hinsichtlich des sinnlichen Urteiles gestellt:

1. In welchem Sinn läßt sich bei ihm von einer „simplex apprehensio" sprechen, wie ist sie metaphysisch möglich?

2. Wie vollzieht sich von ihr her ein Prozeß zur Konstituierung und Vollendung des sinnlichen Urteils und worin gründet seine Möglichkeit?

---

1. In III an. L. 12 (767). Das Wort „Urteil" darf nicht verführen, den Vollgehalt dieses „logischen" Terminus in der sinnlichen receptio realisiert sehen zu wollen. Die Analogie von Vernunft und Sinn wird im folgenden ebenso scharf den Unterschied sichtbar machen wie die „Ähnlichkeit".
2. S. th. 1 q. 78 a. 4 ad 2.
3. S. th. 1 q. 85 a. 4 ad 4.
4. Vgl. S. th. 2. 1. q. 112 a. 5 c.; ferner De Ver. q. 16 a. 2 c,
5. De Ver. q. 15 a. 1 ad 4. Diese genannten Stellen sprechen zwar jeweils vom intellectuellen indicium; es gilt jedoch zu beachten, daß die genannten Wesenszüge des Urteilens notwendig der Potentialität des rationalen, discursiven Aktes entsprechen, also auch analog dem potentiellen, rezeptiven Geschehen der sensatio zukommen müssen.

3. Was bedeutet metaphysisch das Wesen des sinnlichen Urteils als einer echten vollendeten Erkenntnis?

Die Beantwortung der Fragen geschieht unter Zugrundelegung des herausgearbeiteten metaphysischen Wesens des sinnlichen Aktes. Die „simplex apprehensio" ist durch einen doppelten Charakter ausgezeichnet. Einmal ist sie als unmittelbare, durch keinen „motus" vermittelte Gegebenheit, schlechthin vollendete Wahrnehmung; sie ist als objektive, inhaltliche Erfülltheit dem Akt der receptio als einem actus iam perfecti vom Anbeginn seiner aktualen Vollendung mitgegeben; sie ist als solche die „origo" der Wahrnehmung als eines immanenten, urteilenden Geschehens; zugleich aber ist sie andererseits die „mensura", das immanente Maß, der möglichen Vollendung der Bewegung. Als Ausgang einer geistigen (formalen) Tätigkeit bedeutet sie eine untrügliche, naturale Faktizität, eine gar nicht störbare formale Vollendung, die im faktischen Einklang von äußerer (formaler) Determination und spiritueller Rezeption ohne materielle Beeinträchtigung geschieht. Sie ist deshalb stets identisch mit jenen objektiven Charakteren, die am reinsten der Form des Dinges selber entspringen, also den „qualitates proprie sensibiles", welchen gegenüber die spirituelle Rezeptivität der Potenz eine rein formale, d. i. durch keinen material bedingten Vorgang aufhebbare Vollendung bedeutet. Von da her erklärt sich die metaphysische „Infallibilität" der Sinne gegenüber ihren spezifischen Qualitäten, die deshalb mit Notwendigkeit mit jeder sinnlichen Determination vorliegt, weil der Begriff der Wahrheit, der hier allein in Frage kommen kann, die metaphysische Wahrheit der formalen Seinsbestimmung bedeutet. „Irrtum" wie „Wahrheit" im eigentlichen Sinne haben an diesem Orte überhaupt keinen Raum, denn die immanente qualitas propria ist für die simplex apprehensio keine vermittelte Determination von einer „äußeren" Sache her, sondern bedeutet als immanente Gegebenheit die äußere Qualität selbst in einer dinghaft unmittelbaren Gestalt, so sehr, daß die immanente Aktwirklichkeit im Haben oder besser im Sein der äußeren Qualität dem Sinn völlig entschwunden ist. Aber nicht nur ist die Wahrheit dieser Stufe für den Sinn gar nicht da, sie ist auch für den Intellekt eine metaphysische Einheit formaler Charaktere, deren innere Verwirklichung von ihm gar nicht bezweifelt werden kann. Auch eine mögliche Verschiedenheit der Repräsentation der Dingqualitäten bei den einzelnen Individuen kann niemals zum Anlaß werden, den metaphysisch „wahren", von außen her seinem ganzen Umfang nach gesetzten „Dingcharakter" der qualitas propria aufheben zu können.

Die metaphysische Möglichkeit der „simplex apprehensio im gekennzeichneten Sinn beruht auf der schlechthinnigen Aktidentität von realer Qualität, species, Akt und Objekt. Diese Identität bedeutet, daß jeder der genannten metaphysischen Charaktere im andern völlig und adaequat verwirklicht ist. Es besagt dies, daß die res selbst kraft ihres formalen Seins den Akt unmittelbar spezifizierte und zu innerer spiritueller Bewegung d. h. nach dem

Maße ihres Seins zur Wahrnehmung gebracht hat. Es ist die Natureinheit von formaler Dingnatur und spiritueller Rezeptivität, welche letzte im Angriff der Qualität unmittelbar erfüllt ward und ihre eigne Aktualität nur hat, um sie an die äußere formale Qualität zu verlieren. Es ist deshalb auf dieser Stufe weder eine Scheidung nach Subjekt und Objekt, nach urteilender, erkennender Tätigkeit und inhaltlicher Erfüllung, noch nach rezeptiver Hinnahme und spezifizierender Bewegung möglich, sondern die metaphysisch scheidbaren Charaktere von Dingform, Spezies, Objekt und Akt sind in eine Aktualität zusammengedrängt und können durch sie in ihr selbst nicht voneinander abgehoben werden. Diese Einheit muß scharf geschieden werden, von der formalen Identität, in welcher der erkennende reine Akt sich in lauterer Bewegung durchdringt und (auch gehaltlich) sein eigenes Wesen vor sich sieht. Beim Sinn hingegen ist die formale Aktualität in ihrer Einheit mit einem anderen Wesen sich selbst enteignet und dessen „Äußerlichkeit" geworben. Dieses Wesen aber ist mit diesem Gewinn der sinnlichen Aktualität in das spirituelle Leben der Sinne getaucht und leuchtet als „äußere Sache" in Mitten einer geistigen Wirklichkeit auf. Im Medium der äußeren Sinne „scheint" die Welt ihrer formalen Bestimmtheit gemäß, sie leuchtet auf, um für den Menschen zu „erscheinen".

Der Grund für diesen bereits erwähnten Charakter liegt im Fehlen der „Reflexion" der äußeren Sinne gegen sich selbst. Darüber sagt Thomas: „Unde oportet ad sensum communem pertinere ... omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilem, a qua immutatur".[1]

Soweit jedoch das Fehlen der Reflexion eines ontologischen Grundes bedarf, sind wir auf den Grundcharakter der „Rezeptivität" selbst verwiesen, die als materielle und passive die eigene spirituelle Aktualität nicht zu rezipieren vermag, sondern ihre gesamte Determination von außen, d. h. von einer völlig der Materie verfallenen Form her empfängt. Der Grund der Möglichkeit der Reflexion liegt in der Immaterialität einer nicht von außen, sondern in sich selbst bewegten Aktualität, die daher, sofern diese Bewegung erkennbar ist, notwendig sich selber erkennt. Das Auszeichnende der rezeptiven Sinnlichkeit aber ist die immutatio durch eine materielle Form, die nur dadurch ermöglicht ist, daß die immanente Spiritualität wesenhaft nach außen hin offen, ins Materielle gekehrt ist, und daher die eigene Aktualität nicht zu fassen vermag. Dies Unvermögen läßt sich nur erklären aus der Herabminderung der immanenten Aktualität, die sich selber deshalb nicht zugänglich ist, weil sie gleichsam von der „Realität" der sich repräsentierenden Form absorbiert wird.

Der äußere Sinn ist daher selber irgendwie diese Dinglich-

1. S. th. 1 q. 78 a. 4 ad 2.

keit und Realität; diese ist wesenhaft „wahr“ und ebenso „subjektiv“ wie „objektiv“ d. h. im Grunde keines von beiden, sondern die scheinend-erscheinende Dinglichkeit auf der Grenzscheide von spiritueller Immanenz und materieller Ausgegossenheit.

Von der naturalen Vollendung der Rezeption her vollzieht sich der nach seinem Wesen in der zweiten Frage befragte Vollzug des Urteils. Er ist als sinnlicher durch die Teilhabe am materiellen Substrat ein zeitliches Geschehen. Die Notwendigkeit einer Bewegung aber gründet metaphysisch darin, daß die von den Körperformen her geschehene Determination des Sinnes die materielle Geschiedenheit aller Teile einer individuellen Form irgendwie an sich trägt, die insofern irgendwie gleichgültig gegen einander sind, als sie in der Natur nicht nur der Form sondern auch der Materie entspringen. Das Spirituelle, Immanente zeichnet sich nun gerade dadurch aus, daß es statt der materiellen Zerstreutheit eine reflexive Sammlung auf das eigene Wesen besitzt, welche alle Teile im Ganzen erkenntnishaft zur Einheit zusammenfügt. Soweit nun aber von Anfang an die Körperform eine qualitative Bestimmtheit und, ungeachtet aller Materie, eine echte formale Einheit besitzt, ist sie befähigt, unmittelbar im Sinne gegenwärtig zu sein und Prinzip eines Aktes zu werden. Als solche kommt sie kraft ihrer natürlichen Einheit unmittelbar im rezeptiven Akt zu stehen, ist mit ihm geeint und füllt ihn aus. Von dieser naturalen Vorgabe als einem Prinzip und einer mensura jeden Aktes her entfaltet sich nun das sinnliche Urteil als eine Art „Zusammenschau“ der Teile zu einer Einheit, wie sie die körperliche Form als Teil der materiellen Natur selber nicht an sich trägt. Es geschieht als „dijudicare“ und „discernere“ ein schärferes Erfassen aller jener Teile der körperlichen Formen, die, soweit sie unter den Bedingungen der äußeren Natur stehen, eine urteilsmäßige Einheit nicht an sich tragen.

Sofern um die repräsentatio der gleichgültigen Naturganzheit einer oder mehrerer Qualitäten vom Ding her geschieht, ist es die äußere Sache selbst, die das sinnliche Urteil gehaltlich erfüllt und bestimmt. Soweit aber im Urteil empfindungsgemäß sich eine neue Einheit konstituiert, ist es die immanente Aktualität, welche, das Dargebotene durchdringend, es zur Innerlichkeit und Einheit eines sinnlichen Urteils heraufführt. Diese immanente Zusammenfassung, das urteilende Herausstellen, Abscheiden, Vergleichen, Beziehungstiften darf nicht mit dem der höheren sinnlichen Vermögen oder gar jenem geistigen Akte verwechselt werden, sondern geschieht im konfusen, partikulären Material des sinnenhaft Gegebenen, und ist für eine Reflexion höherer Vermögen nicht anders faßbar denn als Faktizität der offenbaren Scheidungen innerhalb der Dinge, die ganz vom Ding her gesetzt scheinen. Nur im „Ansichtig-werden“ der sensiblen Vielheit und ihrer Geschiedenheit als solcher liegt der Charakter der Immanenz begründet, welcher für die Reflexion seiner aktualen Struktur nach deshalb gänzlich zurücktritt, weil er als wesenhaft spirituelle Rezeptivität, sich ganz an sein Ziel, das Offenbar-werden des sensibile, verloren hat und

daher nur als Charakter der offenbaren qualitas selbst erscheint.

Soweit im „discernere" aber eine Aktualität vorliegt, die nicht mehr als reine Rezeptivität begriffen werden kann, sondern als subjektives Verhalten zu den Gegebenheiten, ist der äußere Sinn irgendwie über sein eigenes, rein rezeptives, von außen bestimmtes Wesen hinausgehend von höheren Vermögen her bestimmt. Diese haben durch den sensus communis sogar unmittelbaren Anteil an der immanenten urteilenden Tätigkeit der äußeren Sinne. „... sensus proprius habet discernere inter contraria sensibilia, in quantum proprius participat aliquid de virtute sensus communis, quia et ipse sensus proprius est unus terminus diversarum immutationum quae fiunt per medium a contrariis sensibilibus. Sed ultimum judicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem".[1]

Das „quasi affirmare"[2] des Sinnes, die eigentliche Vollendung des sinnlichen Urteils, die Hingabe des sinnlichen Wesens als eines rezeptiven an die „Realität" und „Wahrheit" der empfangenen Qualitäten dürfte daher nicht mehr Sache der äußeren Sinne sein, sondern im Gemeinsinn sich vollziehen. Wie das näher zu fassen sei, ist schwer zu sagen und sei hier nicht mehr eigens behandelt. Metaphysisch ist es die Vollendung der immanenten Einheit von Natur und Sinn, die „quies" des potentiellen Aktes der Rezeption, das innerliche Haben der Objekte. Doch bleibt auch die Vollendung des sinnlichen Aktes notwendig „in materia" und der Äußerlichkeit der „res exterior" verhaftet, deren Wirken von außen her für Sein und Einheit sinnlichen Schauens konstitutiv bleibt,[3] sodaß weder das reine Wesen der Immanenz noch das einer reinen spirituellen Einheit gegeben ist. Vielmehr hat alles sinnliche Haben der Dinge an seiner „Äußerlichkeit" eine unüberwindliche Schranke und die urteilende Vollendung ihre wesenhafte Unsicherheit.

Mit der Vollendung der äußeren Sinnestätigkeit durch den Gemeinsinn rückt die Problematik der höheren, nicht rein rezeptiven sinnlichen „Kräfte" in das Feld der Fragestellung. Es sind dies sensus communis, memoria, reminiscentia und vis cogitativa.

Ihre metaphysische Bestimmung ist nur auf Grund der von uns geleisteten systematischen Entfaltung der überaus verwickelten Problematik des sinnlichen Erkennungsaktes möglich. Nur von der in den scholastischen „erkenntnistheoretischen" Versuchen völlig problematisch gelassenen Natureinheit von Sinn- und Außenwelt her ist das Problem der Möglichkeit und Notwendigkeit der höheren sinnlichen virtutes und ihr Verhältnis zu den geistigen Akten einer ontologischen Entfaltung fähig. Ein zweiter Teil über die thomistische Erkenntnismetaphysik wird daher unmittelbar an diese Darlegungen anschließen.

---

1. In III an. L. 3 (613).
2. In III an. L. 12 (772).
3. In III an. L. 2 (590).

Aus der Literatur.

Aristoteles: Omnia opera, ex recensione I. Bekkeri Berolini 1831.

Brentano, Fr.: Über die mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1862.

— Die Psychologie des Aristoteles, besonders seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz 1867.

— Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911.

— Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911.

Bäumker, Cl.: Der Begriff der Materie in der griech. Philos. 1890.

Consbruch, Dr. M.: Die Erkenntnis der Prinzipien bei Aristoteles, aus einer Festschrift der 47. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Halle 1903.

Dempf, Alois: Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und der kant'schen Dialektik. Münster i. W. 1926.

Garrigou-Lagrange, Fr. R. O. P.: La valeur transcendante et analogique des notions premières. Revue Thomiste Toulouse 1912.

Geyser, J.: Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Außenwelt? Philos. Jahrb. d. Görresges. 1899.

Hertling G., Freiherr von: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871.

Hartmann, Ed.: Der Hylomorphismus und die moderne Physik. Festgabe zu Adolf Dyroffs 60. Geburtstag. Bonn 1926.

Manser, L. G. M. O. P.: Das Wesen des Thomismus. Studia Friburgensia. Divus Thomas 1924, 1925, 1926.

Plato: Omnia opera, Recogn. Johannes Burnet Oxonii.

Roland-Gosselin, M. D. O. P.: Le „de ente et essentia" d. S. Thomas d' Aquin. Le Saulchoir, Kain 1926.

Rousselot, P.: La Metaphysique Thomiste et la Critique de la Connaissance. Revue Néo-Scolastique de philosophie. Louvaine 1910.

Siegmund, Georg: Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez. Philosophisches Jahrb. d. Görresges. 1928.

Simon, Paul: Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik, Tübingen 1927.

St. Thomas Aquinas: Opera omnia, Roma 1882 f. Cum commentariis de Fr. Thoma Maria Zigliari et Thoma de Cajetani O. P.

Ergänzung: Opera omnia Romae 1894 (Forzani), Taurini 1924, Paris 1876.

Lebenslauf.

Ich, Gustav Siewerth, katholischer Konfession, wurde am 28. Mai 1903 als Sohn des Zollbeamten Eduard Siewerth zu Hofgeismar geboren. Nach 4 jährigem Besuch der Volksschulen zu Karlshafen a. d. W., zu Gelnhausen und Frankfurt a. M. war ich 5 Jahre in einer Frankfurter Mittelschule. Ostern 1918 trat ich in die Sekunda des Lessing-Gymnasiums zu Frankfurt a. M. ein. Nach bestandener Reifeprüfung immatrikulierte ich mich Ostern 1922 auf der Universität zu Frankfurt a. M. für das Studium der Philosophie. Im Herbst desselben Jahres trat ich in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein, das ich 1924 wieder verließ. Seit Ostern 1924 studierte ich 2 Jahre Philosophie und Theologie im Priesterseminar zu Fulda. 1926 immatrikulierte ich mich an der Universität zu Freiburg i. Br. und widmete mich seither mit einigen Unterbrechungen philosophischen und historischen Studien.

Druckfehler-Berichtigung.

Seite 41 statt appresensio . . . apprehensio
Seite 60 statt et potentiae visiae . . . et potentiae visivae
Seite 61 statt hoch . . . noch
Seite 67 statt non nintua . . . non mutua
Seite 81 statt sine successio . . . sine successione
Seite 84 statt ex parta objecte . . . ex parte objecti
statt in sentiento . . . in sentiendo
Seite 87 statt naturalis . . . materiales
Seite 105 statt indicium . . . iudicium.